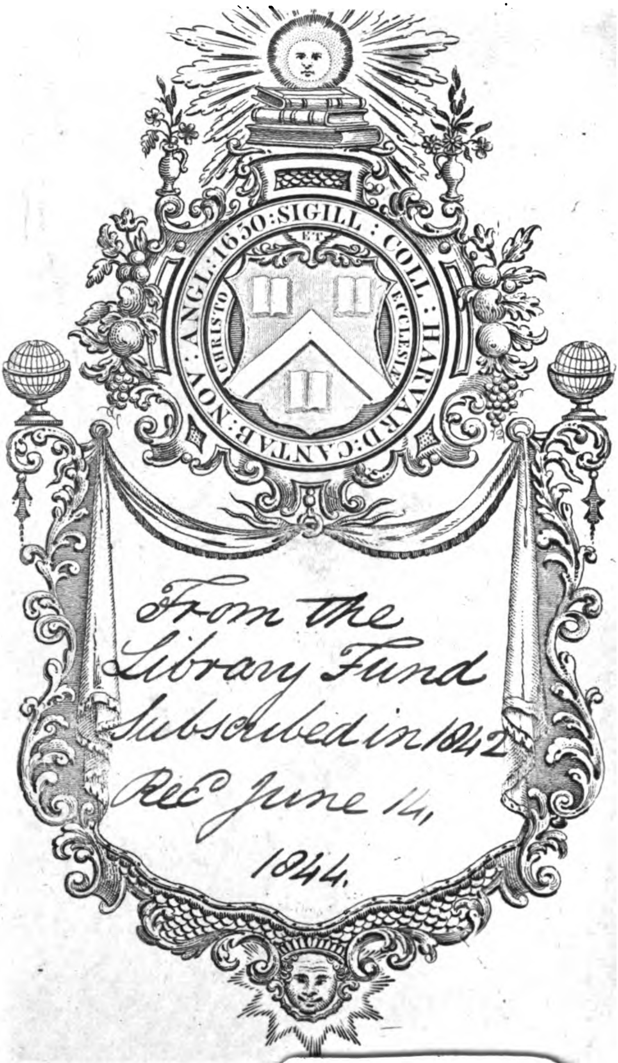

NOV: ANGL: 1630: SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB:
CHRISTO ET ECCLESIAE
From the Library Fund Subscribed in 1842 Rec^d June 14, 1844.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1 8 3 4.
Siebenter Jahrgang.
Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 3 4.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1834.

1.

Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler.

Von

Dr. C. J. Nitzsch.

Dritter Artikel, von der Rechtfertigung.

Seit Absendung des zweiten Artikels habe ich die große Befriedigung genossen, welche Marheineke's Recension der möhler'schen Symbolik und die gegen dasselbe Buch gerichtete Darstellung des katholisch-protestantischen Gegensatzes von D. Baur einem nach aufrichtiger, gründlicher und kräftiger Polemik verlangenden Leser gewähren. Und zwar hat Hr. D. Marheineke auf alle vorliegende Schlagpuncte des Streits mit so sichrer Hand getroffen, und Hr. D. Baur mit so durchdringender Genauigkeit das ganze Gewebe durchprüft und jeden Fadens Unhaltbarkeit dargethan, daß ich mich gern zurückziehen und meinen bisherigen Beitrag als ein Bruchstück das Seine wirken lassen möchte. Indessen erkenne ich wohl, daß es ja nicht bloß auf Entkräftung eines individuellen Angriffs, sondern auf den damit zusammenhängenden gemeinsamen Anbau der Wissenschaft ankommt, und will deßhalb, da ich einen andern Weg der Verhand-

lung eingeschlagen habe, auch ferner, was ich noch Eigenthümliches beizutragen weiß, nicht unterdrücken.

Den ersten Anlauf gegen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung nimmt Hr. D. Möhler mit dem kühn hingeworfnen Vorurtheile: unser Begriff von der Rechtfertigung sey zu äußerlich, unser Begriff von der Kirche zu innerlich. Nämlich die Gerechtigkeit Christi findet der Gläubige außer sich, das ist ein zu äußerliches, und die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, der Gläubigen, das ist ein zu innerliches. Ein Protestant dürfte sich dagegen das Verhältniß so vorstellen: die römischkatholische Lehre von der Kirche gelangt eben deßhalb, weil sie nicht von dem Innern ausgeht, zu dem Innerlichen gar nicht; der protestantische Begriff von der Rechtfertigung aber ist nur in soweit äußerlich, als es äußerlich heißen kann, sich im Glauben auf Gott zu richten, aus dem Gefühle des eignen Werthes und Vermögens heraus und auf die Gemeinschaft des Herrn im Glauben einzugehen. Denn in der Subjectivität, als Glaube und als die im Glauben zugeeignete Gerechtigkeit ist die Rechtfertigung doch innerlich genug, und unterscheidet sich gerade in dieser Innerlichkeit von dem, was die Theologie der Gegner unter demselben Worte versteht, von der bloß äußerlichen Aneignung durch das Sacrament der Taufe. Nicht der Glaube ist laut dem trienter Decrete die causa instrumentalis iustificationis, sondern das Sacrament des Glaubens, die Taufe. Und alle Gegensätze beider Kirchen, die es in diesem Artikel gibt, beruhen wieder darauf, daß die katholische sich die Heilsordnung nach den Momenten des kirchlichen Lebens, also von Außen her construirt a). Von Außen her kommt es, daß man vor

a) Apol. Aug. Conf. art. 2. bemerkt daher Melanchthon: Adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur spiritus sanctus. Fingunt sacramenta conferre spiritum sanctum,

der fides als fiducia (ἔχοντες παῤῥησίαν Hebr. 10, 19.) erschrickt, denn die fiducia scheint den Christen zu selbstständig, nämlich zu unabhängig vom Schlüssel zu machen; von Außen her, daß die Buße aus den drei uncoordinirbaren Dingen, Zerknirschung, Mundbeichte und Genugthuung des Werks bestehen soll; das Vorgewicht des äußerlichen macht es, daß das Sacrament ex opere operato wirkt, und daß der Glaube, der sich auf das Wort der Verheißung unmittelbar hinrichtet, im Grunde ganz ignorirt oder nur als die ganz gemeine Voraussetzung der Rechtfertigung behandelt wird. Gemahnt durch die Reformation haben sich allerdings die Väter von Trient bemühet, die Heilsordnungsbegriffe wieder mit dem göttlichen Worte in der heiligen Schrift und mit dem christlichen Bewußtseyn zu verknüpfen; sie haben mit starker Betonung gesagt, fides est initium, fundamentum, radix iustificationis und dergleichen, aber immer hinzugefügt, „weil nicht ohne den Glauben Gottgefälligkeit und Seligkeit zu erlangen ist." So fällt ihnen der Glaube immer wieder in das bloß Präparatorische zurück. Sie hielten sich an den Standpunct der Scholastiker, deren Lehre von der Heilsordnung auch ihrer ganzen Fassung und Stellung nach nur Sacramentslehre ist. Den Scholastikern ließ, mochten sie auch noch so wenig pelagianisch gesinnt seyn, das kirchliche Leben in seiner ganzen unantastbaren Bestimmtheit nichts andres zu, da es nicht die Uebung, Vermittelung, Erscheinung des christlichen geblieben, sondern das Gesetz Christi, der Weg des Heiles selbst geworden war. Wenn man wissen wollte, was Bekehrung und Buße sey, mußte man es aus der Kirchenbuße, wie sie allmählich sich gestaltet hatte, begreifen: die unendliche Verwirrung und gänzliche Unbestimmtheit, in welche die Begriffe von poe-

---

ex opere operato, sine bono motu accipientis, quasi res otiosa sit donatio spiritus s.

nitentia, satisfactio, bona opera, remissio peccatorum, fides, iustificatio, poena gerathen sind, rührt eben daher, daß die Scholastik sie aus dem kirchlichen Thun und Leiden sich entwickeln wollte und mußte, so daß einem jeden solchen Begriffe das Aeußerliche angeboren blieb, welches sich nun, je nachdem es nöthig schien, dem Innerlichen vor- bei- und unterordnete. Die bloße Geschichte der Kirchenbuße von Tertullian bis zu Tetzels Ablaßpredigt reicht zum Beweise hin, daß, wenn einmal der Begriff der Kirche vom Aeußerlichen anfängt, auch der Begriff der Rechtfertigung und der ganzen Heilsordnung ein äußerlicher werden muß. In dieser Beziehung darf man behaupten, der erste und entschiedenste Bekämpfer des Pelagius, Augustinus, hat den Pelagianismus befördert. Achtet man nämlich auf die Anfänge und Vorspiele des Systems der Aeußerlichkeit, wie es von den Scholastikern ausgebildet worden ist, so wird man sie immer in Augustin's Ansichten und Ausdrücken finden. Er schon hat die Kirchenbuße dogmatisirt, er schon den seligmachenden Glauben als Annahme des katholischen Lehrbegriffs sich gedacht. Das aber hat er nicht bemerken können, daß er in dieser Richtung auf das Aeußerliche, ohne es zu wollen, die Kirche derselben Werk- und Tugendlehre zuführte, vor welcher er sie so kräftig gewarnt hatte.

Jetzt fragt es sich aber, wie Hr. D. M. die Aeußerlichkeit des protestantischen Begriffs der Rechtfertigung verstehe und erkläre. Glauben wir ihm, so hat sie ihren Grund vornehmlich in der mißverstandnen Sprache des Alterthums. „Die Alten pflegen die Form, in welcher das Innere in die Erscheinungswelt tritt und nach Außen sich offenbart, für das Innere selbst zu setzen, weil dieses in seiner Form verborgen zu Tage gefördert wird.“ Man merke sich diese Observation genau, und höre nun die Anwendung. „Wenn daher im alten Bunde die Rechtfertigung des Menschen durch und vor Gott in der

Form einer menschlich-richterlichen Thätigkeit vorgetragen ist, also eines bloß äußerlichen Frei- und Lossprechens, so ist es der größte Irrthum und Beweis einer Unbekanntschaft mit der Denk- und Sprachweise des Alterthums, wenn man nicht zugleich an eine innere Befreiung und Ablösung vom Bösen denkt." Also, fügt der Vf. hinzu, hätten einen Gerhard schon die Menge der von ihm citirten und aus der Gerichtssprache hergenommenen Vorstellungen der Schrift, Richter, Tribunal, Kläger, Handschrift, Anwalt ꝛc. belehren sollen, daß sie theilweise eine bildliche Bedeutung haben müssen. Hoffentlich nimmt jeder Leser den Rechnungsfehler wahr, den hier Hr. M. sich zu Schulden kommen läßt. Er rechnet folgendermaßen. Eins und Eins, nämlich Sache und Bild oder Sache im Bilde thut Zwei; nun aber Eins von Zwei, oder das Bild vom Sache Bild abgezogen, bleibt — Zwei, nämlich bleiben zwei Sachen. Seit wann rechnet man wohl so? Das göttliche Handeln wird im Alterthume im Bilde des menschlichen, z. B. im Bilde des menschlichen Gerichtswesens vorgestellt. Wohlan! dieß geschieht in alter und neuer Sprache, und Gerhard hat auch schwerlich geglaubt, daß der vernichtete Schuldbrief in Pergament existirt habe. Wenn wir uns nun die mannichfaltigen Vorstellungen vom richterlichen Handeln Gottes entsinnlichen und den Begriff von diesem Handeln gewinnen, so muß das Facit doch eben im Begriffe vom göttlichen Richten in seinem Unterschiede vom menschlichen oder in seiner Einheit mit diesem bestehen. Unserm Verf. scheint es anders. Die Vorstellungen vom göttlichen Lossprechen geben, wenn sie entsinnlicht werden, den Begriff der göttlichen Reinigung des menschlichen Willens, oder vielmehr den Doppelbegriff der Sündenvergebung und der Heiligung. Gott spricht den Sünder los, das heißt, 1) er erläßt ihm die Strafe, und weil dieß etwas zu äußerliches wäre, wenn es für sich den Inhalt der Vorstellung ausmachen

sollte, 2) er macht ihn vom Bösen selbst los. Ist denn etwa die göttliche Sündenvergebung nichts für sich, oder das bloße Bild von der Heiligung, oder auch dann etwas bloß äußerliches, wenn sie dem Glauben zu Theil wird, wenn sie das Gefühl der Kindschaft und Unschuld wirkt? Nein. Sie ist selbst nach D. M. ein zugleich innerliches, aber kein solches Innerliche, welches nun auch ein besonderes äußerliches in der biblischen Vorstellung an sich hätte. Der Mißverstand der biblischen Lehrart ist also auf Seiten des Verfassers. Denn die Befreiung von der Sünde selbst kann der Natur der Sache nach nimmermehr unter dem Bilde des richterlichen Handeln's vorgestellt werden; überhaupt kann ein und dasselbe Bild nicht zwei Sachen und nicht das vorstellen, was es eben gar nicht vorstellt. Etwas ganz anderes wäre es, wenn der Verf. behauptete: die Schrift sondert, was gar nicht zu sondern ist, oder im wirklichen Seyn nur mit dem zusammen seyn kann, was durch die Vorstellung noch ausgeschlossen bleibt. Darauf wäre denn zu erwidern: was aber nothwendig zusammen ist, oder was nothwendig aus einem andern oder auf ein andres folgt, das hat eben deßhalb das Recht von diesem anderen als das erste oder zweite unterschieden zu werden. Die Auskunft, welche von der ernesti'schen Schule über die vocabula oeconomiae salutis und über die Aemter Christi gegeben wurde, gewährte der Dogmatik eine nur einseitige Berichtigung. Die mechanische Theilung war nun beseitigt, aber an die Stelle des Vielen ein bloßes Einerlei gesetzt. Ein ähnliches ist es mit der Synonymik der Worte δικαιοῦν, καθαρίζειν, τελειοῦν, ἁγιάζειν, ἀπολούειν; sie lehrt, daß mit jedem die Ganzheit und Allgemeinheit des ethischen Heils ausgedrückt werden kann, und doch nicht weniger, daß jede dieser Vorstellungen, von einem besondern äußern Verhältnisse hergenommen, auch zunächst einem besondern Momente der Erlösung zugehört. Wie könnte es auch anders seyn, da die Schrift eben sowohl wie

das Bewußtseyn das Heil des Sünders nicht bloß im Gegensatze des Unheils oder des unerlösten Zustandes, sondern auch als ein in sich mannichfaltiges, sich entwickelndes erkennen läßt, und zuweilen wie 1 Cor. 1, 30. *σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμὸς, ἀπολύτρωσις*, oder Röm. 8, 30. u. a., eben die Folge und den Entwicklungsgang zum Gegenstande der Lehre macht. Auf's allernothwendigste muß sich der Unterschied der heiligenden und rechtfertigenden Gnade dann herausstellen, wenn es eben in der Natur der Sache liegt, daß jene diese zu ihrer Voraussetzung habe, und daß eben Niemand anders als durch die geglaubte Gerechtigkeit die Gerechtigkeit der Liebe erlange oder durch die Rechtfertigung, welche individuelle Versöhnung ist und an sich nichts weiter ist, der Heiligung theilhaftig werde. Noch ganz abgesehn vom dogmatischen Werthe des beiderseitigen Kirchenbegriffs darf man der protestantischen Lehrart eine viel vollkommenere Angemessenheit zum biblischen Sprachgebrauche zuschreiben, als der scholastischen, welche weder ihre Anschließung an die lateinische Vermittlung des griechischen und hebräischen noch ihre außerhalb der exegetischen Theologie gewonnene Ausbildung verleugnen kann. Die Justification ist nach dem tridentinischen Sprachgebrauche Sündenvergebung und Heiligung oder Erneuerung des inwendigen Menschen, sie ist auch absolutio und iustificatio, damit ganz vorzüglich das positive Moment der mitgetheilten Gerechtigkeit hervortrete; in der Justification werden die Verdienste des Leidens Christi mitgetheilt; in der Justification die fides, spes, charitas, = Gerechtigkeit eingegossen — wenn nun demnach *δικαιοῦν* a) im N. T. erklärt wird, so ist nicht abzusehn, wie

a) Chrysost. noch richtig: *δίκαιον ἀποφαίνειν*. Augustin aber, auch hier das Organ des Latinismus, verwirret, obgleich er den Gedanken mehrentheils richtig faßt, den Sprachgebrauch. Indessen denkt er sich de spir. et lit. Cap. XVI. noch beides, 1) quid enim est aliud iustificati quam iusti facti 2) aut certe ita dictum est

die Bibel verstanden und eine Theologie des Paulus aufgestellt werden soll. Bellarmin war natürlich in demselben Mißbrauche der Bibelsprache befangen, wenn er von dem Mannichfaltigen gegen Calvin sprach, was sowohl zur Justification wie zur Seligkeit gehöre, und er hatte vom Worte Justification jetzt abgesehn nicht so ganz recht gegen jenen Reformator als Hr. D. M. S. 99. 2. A. voraussetzt, wenn er ihn mit den Sätzen, beati immaculati in via, qui ambulant in lege domini u. s. w. widerlegen wollte. Denn der Kanon des nicht ausgeschlossenen Andern kommt dem weit mehr zu Gute, der von dem Fundamente des Heils, als dem, der vom abgeleiteten Heile spricht. Daß der Glaube das fundamentum, die radix sey, erkannte die Synode von Trient an, nur gar nicht, daß die Justification, sofern sie mit dem Glauben gepaart wird, eben auch nur das Fundament und die radix des empfangnen Heiles abgebe, und so konnten keine schriftmäßigen Lehrweisen entstehen. Das aber würde Bellarmin nimmer sich erlaubt haben, wie unser Vf. zu behaupten, die göttliche Lossprechung von ihrem Anthropomorphismus befreit, sey eben die Losmachung von der Sünde selbst, wenn er auch noch so sehr im Worte Justification beides, absolutio und sanctificatio suchte. Nach dieser Verhandlung über Worte, die zwar schon sachlich ist, dürfen wir den wichtigern Fragen näher treten.

Nur noch das vorläufige Urtheil über die Reforma-

---

iustificabuntur ac si diceretur iusti habebuntur, deputabuntur. Er erläutert den Doppelsinn mit sanctificare, welches auch in sanctificetur nomen tuum anders zu nehmen sey, als sonst. Dagegen Op. imp. c. Iulian. II. iustificat Deus impium non solum dimittendo, quae male fecit, sed etiam donando caritatem, quae a malo declinat et facit bonum. Hier ist caritas Dei (Röm. 5, 5.) falsch aufgefaßt, nämlich als active Liebe der Gerechtfertigten, und daher der ganze sich durch das Mittelalter hinziehende Irrthum.

toren berühren wir, welches S. 82. d. 2. A. ausgesprochen ist, indem wir sonst die einleitenden Abhandlungen, die durch die Erörterung der Erbsünde schon hinlänglich beantwortet sind, auf sich beruhen lassen. „Ueberhaupt, meint d. Vf., wollte es den Reformatoren nicht gelingen, der aus dem Geiste des Menschen unvertilgbaren Idee der Zurechnung, worauf Kant sogar den seiner Ansicht nach einzig möglichen Beweis des Daseyns Gottes gründete, in ihrem Systeme eine haltbare Stelle aufzufinden." Ich will es den Kennern der kantischen Philosophie überlassen, sich mit der wunderlichen Notiz, Kant habe den einzig möglichen Beweis des Daseyns Gottes auf die Idee der Zurechnung gegründet, zurecht zu finden; ich für mein Theil glaube, daß es mit dieser Notiz ohngefähr eben so steht, wie mit der daran geknüpften Behauptung. Denn so wie es Kanten nie beigekommen, als es ihm noch um einen solchen einzig möglichen Beweis zu thun war, an die Zurechnung zu denken, so ist es auch den Reformatoren nie mißlungen, eine Zurechnung zu lehren. Freilich haben sie diese Lehre nicht zur Zerstörung, sondern zum Hebel der Versöhnungs- und Rechtfertigungsbegriffe gebraucht, freilich haben sie sie nicht von dem Magister, sondern aus dem Worte Gottes hergenommen. Sie haben nicht mit den Gegnern Zurechnung der Sünde gelehrt, wo sie die Sünde selbst nicht stattfinden sahen, keine adamitische Schuld dem Menschen aufgeladen, der nur für schwach und matt hätte gehalten werden müssen, sie haben nicht zugerechnet zur Gerechtigkeit vor Gott, was überhaupt nicht ist oder was keine Gesinnung, sondern ein empirisches Thun ist, eben so wenig, was in all seiner objectiven Wohlgefälligkeit noch subjective Eitelkeit und Ungerechtigkeit an sich hat; sie haben nicht von Rechten und Verdiensten de congruo oder condigno geredet, wo von Gnade und Vergebung ausschließlich zu reden war; aber sie haben die Sünde, die thätliche sowohl als die des Antriebes und der Richtung,

die läßliche sowohl als die tödtliche, dem Gesetze gegenüber mit größrer Strenge als ihre Gegner zugerechnet; sie haben sich nicht mit den überschüssigen Leistungen und stellvertretenden Verdiensten so ganz und gar verrechnet wie diese, sie haben aber die göttliche Vergeltung und die Beziehung des göttlichen Lebens auf göttlich zugesagte Belohnung vollkommen und so sehr anerkannt, daß sie hier sich sogar den Begriff des Verdienstes gefallen lassen a). Deßungeachtet stimmen Luther und Melanchthon dem Hrn. Dr. gewissermaßen bei, wenn er die unvertilgbare Zurechnungswahrheit gerade ihrem Glauben entgegenstehen sieht. Nämlich daß der Geist der pelagianischen Scholastik der Welt zur andern Natur geworden sey, und daß die Weltweisheit unerleuchtet vom Worte Gottes auf der iustitia legis et rationis bestehen und die iustitia Christi et fidei verkennen müsse, daran hat Luther b) den Agricola, Melanchthon c) die Confutatoren nachdrücklich erinnert.

Absichtlich genug führt Hr. D. M. eine gelegentliche Aeußerung Luthers über das Gewicht des Dogma's von der Rechtfertigung an — „fällt aber die Lehre, so ist es mit uns gar aus" S. 71. 2. A. —; besser wäre es, er hätte die Aeußerungen der Kirche selbst, z. B.

Art. Schm. P. II. Rom. 3, 24. statuimus, hominem per fidem iustificari absque operibus legis. De hoc articulo ce-

a) Apol. III. Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae aut iusificationis (haec enim tantum fide consequimur) sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium, in hac vita et post hanc vitam, quia Paulus inquit: unusquisque recipiet mercedem iuxta suum laborem. — Mit der Sache, wenn auch nicht mit der Ausdrucksart sind alle Stimmen des protest. Bek. einverstanden.

b) Ep. 1527. de Wette III. 127. — Mundus et ratio non capit, quam sit cognitio ardua, Christum esse iustitiam nostram: ita operum opinio nobis incorporata, agnataque et innaturata est.

c) Apol. III. non ignoramus, quantum haec doctrina a iudicio rationis et legis abhorreat. —

dere aut aliquid contra illum largiri aut permittere nemo piorum potest, etiamsi coelum et terra corruant. — Et in hoc articulo sita sunt et consistunt omnia, quae contra papam, diabolum et universum mundum in vita nostra docemus, testamur et agimus. —

Helv. min. 12. in omni evangelica doctrina primum ac praecipuum hoc ingeri debet, sola nos dei misericordia Christique merito servari etc. Bohem. 6. Et hic sextus articulus (de iustificatione per fidem solam) apud nos omnium maxime principalis habetur, ut qui totius Christianismi ac pietatis summa est — proinde eum nostri omni diligentia et studio tractant — Sol. Decl. 3. Hic autem articulus de iustitia fidei praecipuus est (ut Apologia loquitur) in tota doctrina christiana — sich und Andern recht vor Augen gestellt. Sie würden ihn an die unumgängliche Nothwendigkeit erinnert haben, wenigstens in Rücksicht dieses Dogma's, statt sich in den Tisch- und Gelegenheitsreden Luthers zu ergehen, die Bekenntnisse selbst sprechen zu lassen. Was die Rechtfertigung durch den Glauben und ihr Verhältniß zur Heiligung anlangt, erklärt sich die Kirche von Anfang so ausführlich, bestimmt und umsichtig, daß schwerlich eine Einwendung vom Standpuncte der Gegner aus gemacht werden dürfte, die sie nicht vorgesehn und ausdrücklich beseitigt hätte. Sogar die kurzen anglicanischen Artikel, die doch XI—XV. schon alle Puncte umfassen und das congruum und die supererogatio treffend abweisen, berufen sich in diesem Falle auf die ausführlichere Homilie de iustificatione. Das vierstädtische, helvetische, französische, schottische Bekenntniß fällt befriedigend aus; der Hauptgrund, der biblische Wort- und Sachgrund ist deutlich hervorgehoben, und die Eigenthümlichkeit, mit der hin und wieder die Wiedervereinigung des getrennten iustus und sanctus vollzogen wird, entgeht dem schärferen Blicke nicht, ebenso wenig der Versuch, die Ordnung des angeeigneten Heils im Ganzen darzustellen. Allein die zugleich polemi-

sche und in dieser Hinsicht ganz vollständige Darstellung tritt in dieser Reihe nicht, wohl aber in den drei classischen Abhandlungen, Augsb. Bek. 20. vergl. der abusus der Klostergelübde, Apol. art. II. und III. und Declaratio Thorunensis VIII. de gratia hervor. Die Augsb. Conf. begnügte sich nicht, da, wo sie die einfache Darstellung christlicher Lehrsätze beabsichtigte, art. IV—VI., das richtige Verhältniß von der Rechtfertigung zu ihren Mitteln und Früchten vorgestellt zu haben, sondern widerlegte in ihren eigens gegen vulgäre Verleumdungen gerichteten Sätzen XVIII—XXI. durch den zwanzigsten, den man nach dem deutschen authentischen Texte bei Tittmann lesen muß, das Vorgeben der sittlichen Abspannung der Menschen durch die evangelische Lehre, indem sie in zwei unterschiedenen Ausführungen, theils die dynamische, practische Natur des Glaubens, theils die mit dem Glauben erst gegebene Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wahrhaftigkeit der guten Werke in's Licht stellte. Sie machte dabei schon die Bemerkung: „Solche unnöthige Werk (Walfarten, Feiern, Fasten, Brüderschaften, Indulgentien) rümet auch unser Widerpart nu nicht mehr so hoch als vor Zeiten, wiewoll sie dennoch ihre Irthumb nicht bekennen rc." Nachdem nun die Confutation den Standpunct des Streits möglichst verrückt, und einen Schwarm von biblischen Stellen aufgeboten hatte, um die Nothwendigkeit und Unverwerflichkeit der guten Werke, die Niemand in Zweifel gezogen, zu beweisen, damit aber zugleich die Verdienstlichkeit derselben zur Erwerbung der Sündenvergebung zu erschleichen: wickelte Melanchthon den ganzen Streit in der Apologie von Neuem so vorsichtig und sorgfältig ab, daß kein moralisches oder biblisches Moment der gegenüberstehenden Lehren unerörtert blieb. Nur ließ er hin und wieder eine gewisse Unbestimmtheit nicht sowohl der Sache als der Worte iustificatio und regeneratio übrig, ein Fehler, den die Concordienformel verbesserte. Diese hatte

über Rechtfertigung in zwo Beziehungen zu sprechen, in Bezug auf die Trennung der göttlichen und menschlichen Natur in der Bewirkung der Rechtfertigung und im Gegenstande der gläubigen Vorstellung, zugleich auf die Trennung der Lossprechung und Rechtfertigung, von welchen beiden Dingen in der osiandrischen Streitigkeit die Rede gewesen war, und dann in Bezug auf die nun schon festgestellte tridentinische Lehre. Jene Trennungen wurden mit hinreichenden Gründen für die Einheit wieder aufgehoben; alle Simultaneität oder Succession des Glaubens und der Liebe, oder der Contrition und Confession in Sachen der Rechtfertigung schroff und scharf abgewiesen, und dieß auf eine solche Weise, daß wenigstens die angenommenen Formeln den lebendigen Zusammenhang der Sündenvergebung und Erneuerung, oder der zugerechneten und inhärirenden Gerechtigkeit nicht mehr recht erkennen ließen, und die Gefahr entstand, den rechtfertigenden Glauben trotz den häufigsten Protestationen, die man desfalls einstreute, zu theoretisch zu fassen. Nicht ohne Grund behauptete daher die Declaratio Thorun., ohne dem protestantischen Dogma damit etwas zu vergeben, eine iustitia inhaerens in den Gerechfertigten, wofür sich schon aus den früheren Bekenntnissen manches anführen ließ, — die Decl. Thorun., die auch in diesem Puncte einen Schlußstein des protestantischen Symbolums bildet, indem sie noch einmal in acht geschloßnen Sätzen die Ordnung des anzueignenden Heils entwickelt, und dann in achtzehn ausführlicheren die darüber bestehende Controvers theils vermittelt und löst, theils schärft und bestätigt. Aus keiner von diesen apologetisch-polemischen Quellen, geschweige aus ihrem Zusammenhange, hat Hr. M. die Darstellung unsrer Rechtfertigungslehre geschöpft; er hält sich an einige Zeilen der Concordienformel, die gerade sagen, daß die Gerechtigkeit außer uns sey, und führt weiter den ersten noch nicht pole-

mischen Artikel der Augsb. Conf. an. Wollte er aus den Privatschriften Luthers und der Andern schöpfen, so mußte er es wenigstens mit Vollständigkeit thun. Luther antiquirt das Gesetz und thut es mit der Schrift, er stellt es aber auch fest, und thut es wieder mit der Schrift. Die äußersten Behauptungen Luthers, die Hr. M. in leichtem Triumphe aufführt, mußten allerwärts und nicht bloß S. 160. mit den Erklärungen über die erste Epistel Johannis und anderen zusammengehalten werden, dann war er zu verstehen. Durch die Methode des Hrn. Vfs. ist nicht nur nicht die Wahrheit der protestantischen Lehre, sondern auch nicht die wirkliche Schwäche der ersten protestantischen Lehrart an's Licht gekommen. Hr. M. faßte den Protestantismus als religiöse Schwärmerei, als Abneigung gegen das Sittengesetz auf. So konnte er zu keiner begründeten Kritik gelangen. Der Protestantismus eines Melanchthon war sich innig und lebhaft bewußt, daß den Glauben als den einzigen Canal und Leiter des geistlichen Gesundheits-Stromes geltend und kenntlich machen, nichts anders sey, als das Reich Gottes, Unschuld und Liebe bauen, und daß alles dieß, rechtfertigende Gnade, Christusglaube, Wort und Sacrament, ohne Verdienst gerecht werden, nur Mittel sey zu einer mehr als kirchlichen, mönchischen, zu einer wahrhaftigen Gerechtigkeit des Himmelreichs zu gelangen. „Darum", sagt Melanchthon, „werden wir gerechtfertigt, daß wir als Gerechte gut zu handeln und dem Gesetze Gottes zu gehorchen beginnen. Darum werden wir wiedergeboren und empfangen den heiligen Geist, damit das neue Leben neue Werke habe, neue Gesinnungen" rc. Apol. Koethe S. 122. Das ganze protestantische Lob des Glaubens gilt der wahren göttlichen Liebe. Und die Philosophie der Sittlichkeit hat dieses große, in der Geschichte des Protestantismus nicht unbewährt gebliebene, Moment der wahren Rechtfertigungslehre bis hieher zu erkennen und zu schätzen ge-

wußt a). Die Symbolik, wenn sie zu einer gültigen Kritik werden wollte, mußte von der in beiden Confessionen anerkannten Wahrheit des ausschließlichen Heils in der Gemeinschaft Christi ausgehen, und nun die Gegensätze erkennen und beurtheilen: hier mehr Jacobus, dort mehr Paulus, hier mehr Würdigung des Entwickelungsganges, dort mehr des Wendepuncts, hier mehr Gewicht der Heiligung, dort mehr der Sündenvergebung, hier Gleichzeitigkeit und Identität der Lossprechung und Erneuerung, dort Sonderung und Folge. Die Wissenschaft wenigstens konnte keinen andern Weg einschlagen, wenn der Streit auf Grundlagen des Rechts und Friedens geführt werden sollte. Es blieb dabei dem Verf. unbenommen, wenn er es vermochte, darzuthun, daß die eine oder andere Richtung wahr durchgeführt in die andre hinüberführe oder den Unterschied aufhebe, und daß dieser Erfolg nur auf Seiten der römisch-katholischen Intelligenz anzutreffen sey.

Will man den polemischen Theil der reformatorischen Lehre beurtheilen, so kommt es nicht darauf an, ob die Reformatoren die trienter Decrete entstellt oder nicht. Diese waren noch nicht vorhanden und richteten sich, als sie verfaßt werden mußten, wenigstens in ihrem Ausdrucke nach einem Tone und Takte, der erst durch die Reformation in Aufnahme gekommen war. Deßungeachtet haben die Reformatoren laut D. M. die katholische Lehre erst unwahr dargestellt, ehe sie an die Bekämpfung derselben gingen. Sage uns doch der Vf. erst, wo man zur Zeit des ausbrechenden Streites über den Ablaß oder in den nächsten zwanzig Jahren die katholische Lehre von der Ordnung des Heils zu suchen hatte und in authentischer Fassung finden konnte! Entweder war sie dieselbe, die Melanchthon vortrug, und aus der h. Schrift mit Zuziehung von Ambrosius und Au-

a) S. Gieseler über die Bedeutung der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben für die Sittlichkeit, in d. Zeitschr. für gebildete Christen d. Ev. K. 1823. 2. Heft.

gustinus erwies, oder die ihr sich entgegensetzende eines Cajetan, der damaligen römischen Bullen, eines Eck und Faber, wie sie sich in der Confutation aussprach. Eine dritte irgendwie erkennbare und benennbare ist wenigstens damals zu keinem Ansehn oder Beifall gekommen. Die Lehre nun, die z. B. in der Confutation sich den Reformatoren entgegenstellte, hatte zwei wichtige Auctoritäten und Organe für sich, einmal die mit dem damaligen kirchlichen Leben verbundene Volksvorstellung, und dann das Gleichartige der seit Peter dem Lombarden in der Theologie herrschenden Erkärungen und Unterscheidungen. Sie war deßungeachtet in ihrer Einheit auch etwas Mannichfaltiges, in ihrer allgemeinen Bestimmtheit auch eine fortgehende Richtung. Einzelne Anhänger mißbilligten daher auch einzelnes an ihr selber, und beklagten die Mißbräuche und Uebertreibungen, zu denen sie Anlaß gegeben. Die Reformation nun gab den Gegnern Zeit und Spielraum genug, deßfalls eine Sichtung vorzunehmen; sie unterschied noch immer die kirchliche Lehre, sogar die römische [a]) von dem, was irgend ein Papst oder Theolog gelehrt, die spätere, neue scholastische Lehre von der bessern älteren. Solange aber diese Sichtung allerwärts zugelaßner Lehren durch keinen kirchlichen Act vollzogen war, stand es der Reformation frei, die ganze Richtung nicht nur in den scholastischen Grundelementen, sondern auch in ihren Auswüchsen kenntlich zu machen und zu bekämpfen als eine Einige. Daß in derselben Richtung, gegen welche Melanchthon die Schriftlehre aufbot, auch behauptet wurde, quod possimus e puris naturalibus Deum super omnia diligere, ist Thatsache. Zürnt der jetzige Katholik über dergleichen Lehre, so darf er desto weniger den Melanchthon tadeln,

a) Apol. Aug. Cont. III. Nec statim censendum est, Romanam ecclesiam sentire, quicquid Papa aut Cardinales, aut Episcopi, aut Theologi quidam aut Monachi probant.

der, da er sie in der Lehrgemeinschaft der Gegner angetroffen, sie auch als einen error manifestus gerügt hat, aber himmelweit davon entfernt gewesen ist, sie zur christkatholischen Kirchenlehre zu rechnen. Hätten die Evangelischen bloß die Ecken und Spitzen des Systems beurtheilt, und doch das ganze System verworfen, so wären sie zu tadeln; allein sie haben die Grundlagen bestritten — z. B. daß der Mensch obgleich aus Gnaden selig werdend, doch das ewige Leben verdiene, und daß die Buße nicht den Glauben, sondern Reue und Genugthuung in sich fasse — und Niemand hat sie des Irrthums oder Betrugs bezüchtigt, wenn sie dergleichen Lehren denselben Bischöfen und Theologen beilegten, von denen sie im Namen der sogenannten Kirche als Irrlehrer verfolgt wurden. Wird heut zu Tage der eine oder andre Kunstausdruck des damaligen Systems, z. E. de congruo, de condigno, weil die trienter Synode für gut gehalten ihn fallen zu lassen, von einem Theologen abgelehnt, von andern dennoch für kirchlich ausgegeben, so kann das wieder die Reformation nicht eines in die Luft geführten Streiches anklagen, denn diese Ausdrücke sind sehr gleichgültig, sobald der noch jetzt ganz unbestrittene Begriff des Verdienstes übrigbleibt. Die Synode behauptet ihn feierlichst; und Herr D. M., der in den Werken der Supererogation eine zarte und tiefe Wahrheit zu finden weiß, würde doch dergleichen sehr leicht auch in den ganz dazu gehörigen Lehren von der Congruenz oder Condignität des Verdienens auszufinden im Stande seyn. Das Verdienst in der Weise der Mitwürdigkeit an den Wiedergebornen will und genehmigt Hr. M., und vertheidigt es mit Thomas v. A.; es läßt sich aber gar nicht absehen, warum die aus der freien Vereinigung des Willens mit der anregenden Gnade hervorgehende höchste Disposition zur Wiedergeburt nicht nach desselben Thomas Lehrsatze, ultima dispositio necessitat formam, auch ein Verdienst in seiner Art, nämlich de congruo, constituiren solle.

Doch lassen wir das eigentlich polemische Verhältniß, und gehen bloß auf das apologetische ein, in dem sich die Reformation befand. Nicht die Irrthümer der Gegner, sondern die h. Schrift und die christliche Erfahrung waren die Ursache ihrer Lehren, und es fragt sich, ob sie von Hrn. M. lernen könne aus jenen Quellen reiner und wahrer schöpfen. Christus hat die ewige Erlösung gefunden, in ihm ist die Welt Gotte versöhnt, außer ihm ist kein Heil, so lehren beide Kirchen: aber auch keine leugnet, daß es sich nun noch für jeden Menschen um die Aneignung dieses Heiles handle. Ebenso wenig wird auf einer von beiden Seiten in Abrede gestellt, daß die in Christo bewirkte Welterlösung schon selbst die Mittel bei sich führe und in Bewegung setze, durch deren Gebrauch und Wirkung dem Sünder der Strom des Heiles zugeführt werden soll. Wort und Sacrament sind diese Mittel des heiligen Geistes. Die Wirkung derselben läßt sich aber dahin unterscheiden, daß sie in der einen Hinsicht eine vorbereitende ist, in deren Verlaufe das neue Lebensprincip sich noch nicht im Menschen findet, in der andern eine bekehrende und zugleich bewahrende, durch die dasselbe Princip wirklich mitgetheilt und zur Entwicklung gebracht werden soll. Die wesentliche Veränderung, die den neuen Zustand hervorbringt, heißt die Wiedergeburt, und man leugnet weder hier noch dort, daß die Gnade den Menschen gerecht, heilig, selig mache, daß wo Sündenvergebung sey, auch Heiligung seyn müsse, wo Gerechtschätzung auch Gerechtmachung, und daß es die Functionen der Reue und des Glaubens, des Glaubens und der Reue, des Glaubens und der Liebe, des Glaubens und der Hoffnung seyen, in welchen sich die zugeeignete Gnade erweise. Soweit besteht die Einheit der Lehre, die denn auch lebendig aufgefaßt zwischen Gliedern beider Theile trotz dem so schneidend trennenden Begriffe von der Kirche oft einen hohen Grad von christlichem Gemeingefühle zu erzeugen und zu unterhalten im Stande ist. Nun

treten aber dennoch, da sich auf der einen Seite biblische Grundbegriffe und allgemein ethische in einander geschoben haben, und getrennt worden ist, was nicht zu trennen, geeinigt was nicht zu einigen war, so große Verschiedenheiten bei der nähern Erklärung von Grund und Folge, von Art und Umfang in jenen genannten Dingen ein, daß in den meisten Berührungsfällen das sonst mögliche Gemeingefühl gar nicht zu Stande kommt. Am meisten sammelt sich die Differenz in dem evangelischen Begriffe von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben. Sagt man, die Differenz bestehe in der Lehre von der Rechtfertigung (ein Wort, das wir vorhin absichtlich vermieden haben), so entsteht, vielen unbewußt, eine neckende Verwirrung. Denn sofern der Protestant schon weiß, was der Katholik durch schlechte Sprachlehre verwöhnt unter Rechtfertigung versteht, muthet er ihm gar nicht zu, zu bekennen, daß der Sünder durch den Glauben allein gerechtfertigt werde. Eine gleiche Neckerei besteht darin, daß man sagt, die Protestanten verstehen unter Rechtfertigung des Sünders die bloße Zurechnung fremder Gerechtigkeit, die Katholiken eine ihn wirklich gerechtmachende Thätigkeit Gottes; denn auf diese Weise wird verhehlt, daß dem Protestanten die äußere Gerechtigkeit, die er im Glauben ergreift, durch diesen Glauben eine innere wird, und daß ihm die Rechtfertigung in Erneuerung und Heiligung übergehet. Man möchte glauben machen, der Protestant lehre Sündenvergebung und keine Heiligung; darauf wäre billig zu erwidern, der Katholik lehre Heiligung und keine Versöhnung. Die Wahrheit aber ist die: jener glaubt an Heiligung durch Versöhnung, dieser an Versöhnung durch Heiligung. Letzteres nennt Melanchthon iustitiam rationis. Fassen wir aber die Sache, vom Worte Rechtfertigung noch einmal absehend, in ihrem Grunde. Christus, der Menschheit neues Leben und Princip, soll ein geistlicher Lebensanfang im Individuum werden; dieses soll für sich nicht

leben, sondern Christus in ihm; wie Reben am Weinstocke hangen, so die Erlöseten am Erlöser, nicht durch fürwahrhaltende Gedanken, vielmehr durch das innerste ungetheilte Herz und Leben. Man würde sehr irren, wenn man meinte, dieß sey nicht der protestantische Begriff der angeeigneten Erlösung. Conf. Helv. mai. 15. inanem fidem iactabant, qui Christum intra se viventem non habebant. Scot. 13. Christum in talium cordibus habitare blasphemum est dicere, in quibus nullus est sanctificationis spiritus. Allein es gilt nun, wie das geschehe, schrift- und erfahrungsmäßig nachweisen, und bei der Mechanik oder Magie der eingegossenen Gnade sich nicht gnügen lassen. Deshalb erinnert Melanchthon Apol. II. quod fid. iustificet — proferant unum commentarium in sententias ex tanto scriptorum agmine, qui de modo regenerationis dixerit; — non docent per verbum accipi. Denn fürs erste handelt Gott in Christo mit dem Sünder, der geheilt werden soll, durch das Wort. Nicht allein durch das erzählende, vergegenwärtigende, sondern auch einladende, bezeugende: hier ist Hilfe, laß dich versöhnen. Melanchthon ebendas. cum deo non potest agi —, Deus non potest apprehendi nisi per verbum — et vel hinc argumentum sumi potest, quod fides iustificet, quia si tantum fit iustificatio per verbum et verbum tantum fide apprehenditur, sequitur, quod fides iustificet; sed sunt aliae rationes maiores. Freilich ist nun auch bei den Gegnern von Wort und Glaube die Rede, nur nicht bis dahin, und nicht in dem Momente, wo die berufende Gnade in die rechtfertigende übergehet. Allerdings kann laut dem trienter Decrete Niemand gerecht werden vor Gott, der nicht die Erlösung und zwar so, wie sie trientisch a) gelehrt wird, vorweg für wahr annimmt und also glaubt: allein von da an cooperirt die Gnade ohne das Wort oder in bloßer

a) Sess. VI. c. 15. post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit. —

Voraussetzung des fürwahr gehaltenen Wortes mit den bußfertigen und sehnsüchtigen Gemüthsbewegungen, bis auf den Punct, wo die Gerechtigkeit der Liebe ihm eingegossen wird, zum Heile des Sünders. Der Glaube ist so wenig die Function der lebendigen Vereinigung mit dem Haupte, Christus, daß wenn das Glied, der Christ, durch die Todsünde diesen Zusammenhang mit dem Haupte verliert, es deshalb doch im Glauben stehen mag — denn der Glaube ist ein kirchliches Fürwahrhalten —, und nun auch durch eine Bekehrung das Verlorne wiedererlangen, unter deren wesentlichen Bestandtheilen der Glaube gar keine Stelle findet. Wie kommt es denn nun, daß, nachdem für den Katholiken Wort und Glaube im Gebiete vorbereitender Gnade gewirkt haben, das Sacrament und die Regung der Liebe in der Sphäre der Rechtfertigung alles allein thun müssen, was zur Vermittlung der Gnade gehört, und wie kommt es, daß für den Protestanten durch die ganze heilige Geschichte des Menschen hindurch die Copula von Wort und Glaube die gläubige Apprehension des im Worte sich bietenden Erlösers es ist, was die Verbindung mit ihm l e b e n d i g macht und, wenn sie sterben will, wieder und immer wieder lebendig macht, so, daß z. B. Conf. Gall. 21. bemerkt, fidem electis dari, non ut s e m e l tantum in rectam viam introducantur, Belg. 22. qui Christum, in quo omnia, possidet per fidem, per fidem omnia possidet? Apol. III. — Christus n o n d e s i n i t esse mediator, postquam renovati sumus — constat iustificationem non solum initium renovationis significare, sed reconciliationem, qua e t i a m p o s t e a accepti sumus. Die Ursache hievon wird noch unvollständig angezeigt, wenn das v i e r s t ä d t i s c h e Bekenntniß erinnert, die Function der E r k e n n t n i ß sey die nothwendig erste Vermittlung des geistlichen Lebens unter allen Umständen, wo dieses aus Christus gewonnen werden soll, und deshalb schon, weil die Reformation es aus der Quelle der gläubigen Erkenntniß und nicht des Werkes und kirchlichen

Handelns herleite, weiche sie von jetzt gewöhnlichen Lehren ab. Cap. 3. und 4. Das erwähnte Phänomen läßt sich auch noch nicht allein, obschon näher, durch die Bemerkung erklären, daß die lebendige Verbindung des Erlösers mit dem sündigen Menschen auf Seiten des letztern nichts anders als die höchste Empfänglichkeit und activste Bedürftigkeit seyn könne, folglich der Glaube. Gerechtigkeit, Liebe, Leben sind die Gaben, die gratis angeboten werden; die Gaben nun nimmt man nicht mit der Gabe in Empfang, die Gerechtigkeit und Liebe nicht mit Gerechtigkeit und Liebe, sondern mit dem Glauben voller Demuth, voller Zuversicht, mit Schmerzen und Freuden. Der Glaube ist die zitternde Hand, die in die rettende des Erlösers sich legt, oder das eröffnete Organ für alle von diesem sich mittheilende Lebenskräfte. So, daß der Mensch, er mag so heilig und lebendig werden, wie er will, doch, wenn er nicht sich Christo gleich oder ohne Christus hinstellen will, allezeit in und am Glauben seine Gerechtigkeit und Seligkeit haben muß, nämlich am Verbundenseyn mit Christus, an dessen freier Gnade, an dessen einziger und ausschließlicher Vollkommenheit. In dieser Hinsicht ist es nicht befremdlich, wenn gelehrt wird, die vollkommne Empfänglichkeit für den Zufluß des Gnadenstromes, der Glaube thue und wirke allein alles, was Heil heißt in der Subjectivität, fides iustificat, sanctificat, vivificat, salvificat, glorificat. Indessen das möchten sich die Gegner der Reformation vielleicht noch eher gefallen lassen, als gerade das einzelne und erste: fides sola iustificat. Sie wiederholen in jener Beziehung so gern den Gemeinspruch des Hebräerbriefs, ohne Glauben kann Niemand Gott gefallen, während sie darauf wenig achten, daß der Herr so oft und mannichfaltig den G l a u b e n lobt, preißt, bewundert, und ihm allein die Hilfe und Erlösung beimißt a), zu einer Zeit und unter Umständen, wo vom

a) Die von den Gegnern aus Luc. 7, 46. entlehnte Instanz quia dilexit multum hat schon Melanchthon Apol. III. beseitigt, indem

Fürwahrhalten der Dogmen gewiß noch nicht die Rede seyn konnte. Doch das weiß man irgendwie zuzulassen, fides salvat, der Glaube rettet, nur nicht, daß er rechtfertige, daß er allein Sündenvergebung erlange, und die Gerechtigkeit des Menschen negative oder positive sey. Wenigstens soll nur fides formata d. i. eben die Liebe gerecht machen, sie die größte der Tugenden, und ist diese Gerechtigkeit der Liebe nicht da, so ist auch die Sündenvergebung nicht erwirkt, denn Christus hat durch seinen Tod eben nur das verdient, daß er Macht und Recht hat durch den Geist der Gnade die Gerechtigkeit, habitum dilectionis, uns einzugießen. So werden wir denn auf jenen hyperphysischen Mechanismus zurück, und von der psychologischen Wahrheit der Aneignung des Heils durch das Wort der Verheißung, das der Glaube ergreift, in der Weise abgeführt, wie es sich bei den bestehenden Begriffen von Erbsünde, die keine Sünde ist, eben erwarten läßt. Der letzte Grund aber der protestantischen Lehre, von der wir reden, liegt in der nothwendigen Vermittlung alles Heils und aller Aneignung desselben durch — Sündenvergebung, durch Versöhnung, und dieß läßt sich ebenso objectiv an Christo, an dem Evangelium, welche Glauben fordern, wirken und finden, als an dem heilsbedürftigen und heilerlangenden Menschen, der da glaubet, oder subjectiv erweisen. Der Erlöser in die Welt gekommen, entwickelt, offenbart sich in Reden, Thaten und Leiden bis zu dem Puncte der Vollendung, wo er sie alle an sich zieht, wo er, soviel an ihm liegt, das überall erwiesene, annehmbare, mittheilbare Princip eines neuen, heiligen und seligen Lebens der in ihren Sünden todten Menschheit geworden ist. Daß es nun aber bei Einimpfung dieses Lebens ins Herz des Sünders und bei Hingebung

er bemerkt, interpretatur Christus se ipsum, cum addit: fides tua te salvam fecit. Vergl. übrigens Schleiermachers den Text betreffende Predigt in der dritten Sammlung.

dieses Herzens an den Heiland zuerst auf Sündenvergebung ankomme, kündigt sich schon in den Vorandeutungen des Herrn selbst an, die sich auf sein Ende beziehen. Er will sein Leben geben zur Bezahlung für Viele Marc. 10, 45., will sein Fleisch geben für das Leben der Welt Joh. 6, 51. u. s. w. Es folgen die nächsten apostolischen Auslegungen der Thatsachen. Die Summa ihrer Gesandtschaft ist, lasset euch mit Gott versöhnen 2 Cor. 5, 20. Grund davon V. 21: Er hat den, der von keiner Sünde wußte, zur Sünde gemacht, Gott war in Christo weltversöhnend, er rechnete ihnen die Sünde nicht zu; warum ist Christus gestorben? διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν Röm. 4, 25. Der Hebräerbrief: eine nicht bloß jährliche, zeitliche, eine ewige Lösung hat Christus gefunden, ein einmaliges allgültiges Opfer für die Sünde im Heiligthume dargebracht. Hier haben wir auf das Wort ἀπολύτρωσις zu achten. Es bezeichnet das Ganze der Herstellung, zuweilen das Ende, besonders wenn „des Leibes" dabei stehet, auch ohne dieß 1 Cor. 1, 30. durch die Stellung nach ἁγιασμός, es bezeichnet weiter die Einheit der Sündenvergebung und Reinigung wie Tit. 2, 14, ebenso wie καθαρίζειν, τελειοῦν im Hebräerbriefe; aber ganz besonders den Anfang, der alles nachfolgende vermittelt, die Sündenvergebung, und hievon ist außer Hebr. 9, 12. Ephes. 1, 7. das sprechendste Zeugniß Col. 1, 14. ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. Alle Verheißungen nämlich des göttlichen Wortes vermitteln sich durch die Erbietung der Vergebung der Sünden und deren Annahme im Glauben; alle Bedürfnisse der Erlösung concentriren sich in dem der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν. Der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde das Gesetz. Die höchste, vollkommne Erfüllung des Gesetzes und der Verheißung Christus der gekreuzigte und auferstandene ist die Versöhnung für die Sünde der Welt, und dadurch die ganze Erlösung; ist die Rechtfertigung des gläubigen und

bußfertigen Sünders und dadurch sein Friede, seine Auferstehung zu einem neuen Leben, sein Heiliger, sein Seligmacher. Der Sünder hat entweder die Erkenntniß der Sünde und ihres Fluches oder nicht; im Verneinungsfalle erkennt er nun auch die Gnade nicht, noch glaubt er sie? er bessert sich vielleicht, aber es ist keine Bekehrung in ihm, er bleibt in unerkannter Sünde. Im andern Falle aber ist für ihn, der sich ein Kind des Zorns fühlt, der Uebergang von der leidentlichen Feindschaft mit Gott zur Liebe Gottes und dem neuen Leben solange nicht vorhanden, als er nicht die Verheißung der Vergebung in Christo empfangen und die Wirkung dieses Wortes „Dir ist vergeben" erfahren hat, cum impossibile sit diligere Deum, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum. Non enim potest cor, vere sentiens Deum irasci, diligere Deum, nisi ostendatur placatus — facile est otiosis fingere ista somnia de dilectione, quod reus peccati mortalis possit Deum diligere super omnia (per actum elicitum), quia non sentiunt, quid sit ira aut iudicium Dei. Apol. II. „So kann doch das Herz Gott nicht lieben, es glaube denn zuvor, Gott wolle gnädig seyn. — Wenn also das Herz weiß, daß uns Gott gnädig seyn will und uns erhören um Christus willen, so kann es Gott lieben und anrufen u. s. w." Augsb. Bek. 20. Atqui deum ante omnia amare nemo potest, nisi qui eum plane noverit deque eo sibi optima quaeque polliceatur, Conf. Tetrapolit. IV. Non igitur diligitur Deus nisi postquam apprehendimus fide misericordiam; ita demum fit obiectum amabile. Die katholische Lehre ist eine beharrliche Verkennung dieses Verhältnisses, die protestantische ist ganz darauf gerichtet. Wer es festhält, kann nun nicht anders, als den entscheidenden Moment der Erlösung in die zuversichtliche Annahme einer Zusage, eines bis zur speciellesten Verheißung sich entwickelnden Gnadenwortes legen. Was auch immer für vorläufige Anerkennungen der geoffenbarten Wahrheit vorausgegangen seyn mögen, von al-

lerlei vorläufiger Sinnesänderung begleitet, soll es zur Neugeburt kommen, so muß das Wort eben und also auch der Glaube an das Wort zur speciellsten Entwicklung seiner Kraft gediehen seyn; die Wahrheit und Wirkung des Wortes concentrirt sich wieder in dem, gib mir mein Sohn dein Herz, komm zu mir, aus Gnaden sollst du selig werden, und nur dann wird es wesentlich anders mit dem Sünder, wann der aus Demuth und Wehmuth mit Sanftmuth hervorgerufne Hunger nach der Gerechtigkeit sich weder in Verzweifelung verliert, noch auf Werke und eigne Kräfte richtet, sondern in gänzlicher Verzichtung darauf und in wahrhafter Zuflucht zu Gott sich in der Gestalt des Glaubens auf die dargebotne Versöhnung wirft. Denn muß gerade das Bewußtseyn von dem Unverdienten Zuvorkommenden der Gnade, die allein durch das Creuz Christi vom Abgrunde rettet, künftig den Haß der Sünde und die Dankbarkeit anfeuern, in dem die Bekehrung besteht, so versteht es sich von selbst, daß von Anfang bis Ende auf einem Vertrauen, in einem Glauben der ganze Gnadenstand beruhet, daß der Glaube der erste Gehorsam, die erste Gerechtigkeit im Menschen ist. Also darf, also muß auch die dem Glauben zugerechnete Gerechtigkeit oder die göttliche Gerechtschätzung als ein früheres, die aber aus dem Glauben entspringende Gerechtigkeit der Werke, der dem Glauben geschenkte neue Lebensgeist oder die Heiligung als das mitfolgende und bedingte gedacht werden. **Neque contritio neque dilectio, neque ulla alia virtus, sed sola fides est illud unicum medium, quo gratiam Dei, meritum Christi — a p p r e h e n d e r e possumus. Recte dicitur: quod credentes, qui per fidem iustificati sunt, in hac vita p r i m u m quidem imputatam iustitiam fidei, d e i n d e vero etiam inchoatam iustitiam novae obedientiae, seu bonorum operum habeant, sed haec duo non inter se permiscenda aut simul in articulum de iustificatione ingerenda sunt. Sol. Decl. III.** Die Zueignung der Sündenvergebung als das erste und

als die Bedingung des Andern zu denken, machen sich alle Bekenntnisse zum Gesetz; wie aber das Andre durch das Erste oder mit ihm oder nach ihm gewirkt werde, darüber halten sie wenigstens keine entschiedene Regel des Ausdrucks. Die Apologie setzt auch iustificatio mehrmals der regeneratio gleich, indem sie beides annimmt, iustificari sey iustum pronunciari s. absolvi und iustum effici, aber fides apprehendens, gratia spiritus fidei donata, novi motus bleiben gesondert und stellen in dieser Sonderung den Zusammenhang dar, oder iustum effici, welches auf remissio peccatorum fide apprehensa folgt, ist in diesem Falle soviel als adoptari und salvum fieri. Iustum et salvum evadere wird vorzüglich im vierstädt. Bek. als Exposition von δικαιοῦσθαι gebraucht. Die schottische Confession wendet ein statim an, um Folge und Zusammenhang darzuthun c. 13.: quamprimum spiritus domini, quem electi per veram fidem recipiunt, possessionem in corde alicuius accepit, tum statim illum regenerat et renovat etc.

Nun entsteht freilich eine Schwierigkeit, an welcher so Viele im Leben wie im Denken gescheitert sind. Es ist nämlich von der Aneignung des Heils die Rede, und doch scheint der erste Act derselben die göttliche Rechtfertigung des Sünders, nach protestantischem Begriffe genommen, ihm eben nichts anzueignen. Denn der Sünder zwar, der gläubig geworden, eignet sich etwas zu, aber nicht ihm Gott etwas, wie dieß zumal dann der Fall zu seyn scheint, wenn die mehrsten Bekenntnisse schon sagen, δικαιοῦν sey iustum pronunciare, und dann die Theologen nicht nur actum forensem, iudicis, sondern auch intransitivum daraus machen. Derselbe Anschein von Widerspruch haftet der Betrachtung des menschlichen Subjects in der Rechtfertigung an, denn der Sünder wird gerecht geschätzt um seines Glaubens willen, und ist es doch nicht, Gott erklärt was nicht ist, der Mensch glaubt was nicht ist. Herr Dr. Möhler wünscht uns Glück, daß wenigstens Andreas Osi-

ander und Schleiermacher uns wieder auf die Spur gut katholischer Lehre geholfen. Er hätte, was die Neueren betrifft, vorzüglich noch Joh. Aug. Heinr. Tittmann a) anführen können. Ueber Osiander und Schleiermacher haben nun Andre schon genug, namentlich Hr. Dr. Baur geantwortet, und Hr. D. M. kann sich überzeugen, daß jene trefflichen Lehrer den eigentlichen Unterscheidungspunct — sola fide — nur noch fester gestellt. Alle aber, Tittmann nicht ausgeschlossen, scheinen mir in den gegen den actus forensis gerichteten Bestimmungen so weit zu gehen, daß sie sich von dem ursprünglichen Sinne des evangelischen Bekenntnisses sowohl, als von dem des Wortes δικαιοῦσθαι, mehr oder minder entfernen. Mit Recht haben Schleiermacher und Tittmann auf einen Unterschied der Rechtfertigung von der Sündenvergebung aufmerksam gemacht. Jene nämlich begreift diese, diese nicht jene schon in sich. Die Sündenvergebung, selbst sofern sie schon dem Bewußtseyn sich zueignet, ist nur negative Seligkeit, zu welcher das Positive der Kindschaft hinzukommen muß; in der Rechtfertigung aber ist beides als eins gesetzt. Und bei der Sündenvergebung ist noch die Frage, ob sie die allgemeine oder besondre, ob sie der Anfang eines neuen Lebens oder nicht, nur vermeint, vorausgesetzt, oder erfahren, bewußt, empfunden ist, die Rechtfertigung aber erledigt schon alle diese Fragen. Ohne dieses Verhältniß bestimmt auszusprechen, deutet es Melanchthon allenthalben an, indem er immer beides nach einander und mit einander stellt, was der Glaube erlange, Vergebung der Sünden und Rechtfertigung, oder indem er häufig für Rechtfertigung als das erklärende die reconciliatio setzt. Beides ganz in Gemäßheit der h. Schrift. Denn die καταλλαγὴ, von der Paulus Röm. 5, 10. im Vordersatze spricht, ist die allgemeine secundum potentiam in Christo bestehende, bei

a) S. Progr. de summis principiis Confess. Augustanae, Lips. 1830. und Anmerk. zur deutschen Ausgabe d. Confession.

der wir noch ἐχθροὶ seyn können, diejenige aber, bei der wir nicht mehr Feinde sind, welche laut dem Nachsatze actu an uns geschehn, ist ganz gleich der δικαίωσις im neunten Vers. Und wiederum deßhalb wird Röm. 4, 25. 8, 34. Tod und Auferstehung auf Vergebung und Rechtfertigung bezogen, weil ohne die Auferstehung die Vergebung, wenn schon erwirkt und vorhanden, nicht kundgegeben werden und also keine Rechtfertigung seyn könnte. Demnach habe ich mich auch sonst schon gegen die Behauptung, Rechtfertigung sey bloß immanente oder intransitive Thätigkeit, erklärt, eine Lehre, die nur solange gilt, als die Concordienformel und ihre Freunde die Vermischung derselben mit der Heiligung abzuwehren und ihren Standpunct der Eingießung gegenüber zu wahren haben. Die Rechtfertigung ist eine Mittheilung, sie theilt den Frieden Gottes mit, indem sie die Furcht hinwegbringt, die dem kindschaftlichen Gefühle hinderlich ist. Röm. 5, 1—11. sprechen über diese Mittheilungen. Zu dem Mitgetheilten gehört auch die Liebe Gottes nach V. 5, welcher aber durch V. 8. zu erklären ist. Denn die Liebe Gottes, mit welcher Gott liebt, nicht die Liebe, mit welcher wir, wird in der Rechtfertigung durch den heiligen Geist ausgegossen in unsere Herzen (vergl. 1 Joh. 4, 10.), und wenn dieß nach dem Contexte der Sinn des seit Augustinus soviel und so falsch gebrauchten Spruches unwidersprechlich ist, so folgt nicht nur, daß das Mitgetheilte, was wir Protestanten in der Rechtfertigung sehen, ganz ein andres ist als das, welches die Gegner, sondern auch, daß die einzige biblische Stelle, die sie für die Infusions-Theorie aufbringen konnten, ihnen der Wahrheit nach sich ganz entziehet. Ist nun der Rechtfertigungsact transitiv oder mittheilend, so läßt sich auch erkennen, daß er und wie er declaratorisch sey. Gott spricht sein Urtheil weder nur in sich hinein noch in die Weltgeschichte heraus, ob es gleich da und dort gültig ist und wird; er spricht es in das Bewußtseyn des Gläubigen

herein, der Geist der Gnade gibt Zeugniß unserm Glaubensgeist, daß wir Gottes Kinder sind Röm. 8, 16. Und in dieser Beziehung glaube ich nicht, daß Schleiermacher Recht habe, den Gedanken der besondern Kundgebung des göttlichen Rathschlusses zu beseitigen. Denn schon die berufende Gnade ist nicht so zu denken, daß sie lediglich die Allgemeinheit des Heiles dem Gemüthe vorhalte, sondern so, daß sie mittels der allgemeinen Wahrheit persönlich einlade und anfrage: also auch die rechtfertigende so, daß sie dem Glauben individuell zuspreche und bezeuge. Die lebendige Besonderung der allgemeinen Wirkung Christi ist nicht nur mit Schleiermacher bei der Bekehrung, sondern gleicherweise bei der Rechtfertigung zu denken, nur daß nach desselben Gelehrten treffender Beobachtung die Rechtfertigung das in Betrachtung ruhende Selbstbewußtseyn, die Bekehrung aber mehr die Willensbewegung betrifft. Wir wenden uns nun zugleich zu der tittmannischen Berichtigung. Sie ist in gewissen Puncten sehr faßlich, nämlich wo sie zeigt, daß der Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben alles Verdienst und alle Genugthuung, ja vom Glauben selbst alles Verdienstliche ausschließe; weiterhin wird sie unklar. Denn „Gerecht seyn vor Gott und gerechtgeschätzt werden" soll in der ganzen h. Schr. N. T. nichts anders heißen als, „in einem solchen Zustande seines innern Lebens sich befinden, der es möglich macht, Gott wohlgefällig zu seyn und zu werden, und von ihm Gnade und Segen zu erlangen." Est igitur, sagt das Programm, iustificatio beneficium dei, quo homines miseriae peccati obnoxii (iniusti, τέκνα ὀργῆς) eum naturae statum consequuntur, ut a deo probari (pro iustis haberi) et gratiam dei aeternamque salutem merito Christi capessere possint. Damit soll der Annahme einer imputata iustitia Christi, zugleich der Meinung de sensu mere forensi, ebenfalls dem Vorurtheile, als sey die impletio legis nicht nothwendig, gewehrt werden. Soviel ist deutlich, die Be-

καίνωσις bewirkt einen Zustand, versetzt in einen Zustand, in welchem man nun alles, was zum Heile gehört, erlangen kann. Dieser Zustand, was er sey, wird gar nicht unmittelbar bestimmt, sondern lediglich dadurch:

1) daß wir ihn durch den Glauben erlangen und 2) dadurch, daß er fähig macht, nämlich Gott wohlgefällig, seines Beifalls gewiß, und der Seligkeit theilhaftig zu werden. Er ist entweder ein ganz unbestimmbares x, oder eben die Identität der Gerechtschätzung und Wiedergeburt, die Entwicklung des Glaubens zur Qualification für alles Gute, Gefällige und Selige. Es scheint sogar, als werde der Mensch durch den Glauben gerecht geschätzt, damit er die Begnadigung und Wohlgefälligkeit erlangen könne, er werde angenehm gemacht, um sich angenehm zu machen; und dann würde allerdings sowohl der Begriff des Glaubens als der der Rechtfertigung der katholischen Lehre nahe gebracht worden seyn, nur daß der habitus, der in der Justification bewirkt wird, von den Scholastikern als habitus dilectionis, von Tittmann aber gar nicht weiter bestimmt wird. Auf jeden Fall liegt in der tittmannschen Berichtigung eine gewisse Verkennung des Unterschiedes von Gerechtschätzung und Wiedergeburt, von Versöhnung und Bekehrung. Tittmann bemerkt zwar richtig, die h. Schrift lehre in dieser Verbindung nicht, die Gerechtigkeit Christi werde dem Menschen zugerechnet, sondern der Glaube werde gerechnet zu der Gerechtigkeit. Aber schon der Begriff der Zurechnung an und für sich beweist, daß die von ihm ohne weiteres verworfene forensische Bedeutung des Rechtfertigungsactes biblischen Grund habe und hier schlechterdings als die erste gesetzt werden müsse. Die Reformatoren und die protestantischen Bekenntnisse haben reichlich nachgewiesen, daß δικαιοῦν dem Verdammen entgegengesetzt werde, und sie hätten nicht nöthig gehabt, dieß die hiphilische oder hebräische Bedeutung zu nennen, da es auch die classische ist. Keine Erweiterung der lexilogischen

Erkenntniß hat sie bis hieher in ihrer Annahme be[illegible]
Was will man z. B. gegen die ausführliche Nachw[illegible]
des Sprachgebrauchs, wie sie bei Chemnitz [illegible]
finden ist, bedeutendes aufbringen? Es ist abe[illegible]
an sich nothwendig, daß in Verkündigung der Hei[illegible]
zunächst die göttliche Gerechtschätzung für sich g[illegible]
und noch viel näher mit der Beerbung und Beseligun[illegible]
mit der Heiligung zusammengedacht werde. Das χ[illegible]
das δωρεὰν macht es nothwendig. Mit diesen Vorst[illegible]
gen nämlich ist durchaus in den δικαιουμένοις ein N[illegible]
seyn der Gerechtigkeit gesetzt, nämlich sofern sie der Ge[illegible]
tigkeit wegen immer aus sich herausgehen und in Ch[illegible]
seyn müssen.

Das gerade wird ihnen zur Gerechtigkeit gerech[illegible]
daß sie auf diese Weise, wie es die Jetztzeit des N. T. [illegible]
sich führt, und nach diesen in der Gemeinschaft Christi [illegible]
gebenen Beweggründen sich selbst nicht rechtfertigen, ni[illegible]
lossprechen, auf jegliche eigne Würdigkeit, als einzel[illegible]
ποιηταὶ τοῦ νόμου, verzichten; denn das alles liegt in d[illegible]
πίστις, die eine lebendige Ausschließung der καύχησις i[illegible]
Eben in diesem bewußten Mangel des Selbstruhmes, ebe[illegible]
in diesem Wahrdenken und Wahrnehmen der ausschließli-
chen Erfüllung des Gesetzes und der Verheißung in Chri-
stus, in dieser Buße, die nicht minder ein Hunger und
Durst nach Gerechtigkeit ist, werden sie von Gott ange-
sehn und geheilt. Weder ihre Ungerechtigkeit noch ihre
Gerechtigkeit ist eingebildet und putativ. Ihre Ungerech-
tigkeit ist aber nur wahr vor dem Gesetze, welches Zorn
schaffet, oder als Bedürfniß der Gnade oder als Ursache
der Buße und des Absterbens mit Christo, und schließt al-
so diejenige Wahrheit der Gerechtigkeit nicht aus, welche
sie nach dem νόμος πίστεως als eine durch πάρεσις, ἄφεσις,
durch ein λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην bedingte, in ihrer
gänzlichen Abhängigkeit von einem Mittler inne haben.
Die Schrift unterscheidet zwei Kreise des Verhältnisses Got-

[illegible]den Menschen in Bezug auf Sünde und Gerechtig-
[illegible]erdammniß und Seligkeit; der eine ist der des Ge-
[illegible]der andre der der Gnade. Diese werden nicht nur
[illegible]ihrer Verschiedenheit, sondern auch nach ihrer Be-
[illegible]keit auf einander beschrieben, denn die neue Schö-
[illegible] die Erlösung ist nicht schlechthin neue Schöpfung,
[illegible]steht und bleibt die Identität Gottes und des Men-
[illegible] in ihrem Verhältnisse zu beiden Sphären. Die Men-
[illegible]Liebe und Freundlichkeit Gottes also erweiset sich in
[illegible] auf das vorhergegangene gesetzliche Verhältniß als
[illegible]de, Uebersehung, Vergebung, denn das gesetzliche soll,
[illegible] es nur Erkenntniß der Sünde, Tod und Zorn wir-
[illegible]konnte, schlechthin aufhören; sofern es aber doch in der
[illegible]en Liebe, im Geiste selbst seinen letzten Grund hatte,
[illegible]em höhern durch die Gnade, nämlich zum νόμος
[illegible]ως, δικαιοσύνη θεοῦ, entwickelt werden. Geoffen-
[illegible], gegeben ist dieser Uebergang in Christus. Der erste
[illegible]t der Erlösung kann daher nichts anders als die am
[illegible]müthe sich erweisende Begnadigung und Lossprechung
[illegible]s Sünders seyn, und erst durch diese vermittelt sich die
[illegible]nze Belebung des Menschen. Die Betrachtungsweise
der Concordienformel hat demnach an ihrem Orte ihr vollkommnes Recht. Sie kann sich auf Röm. 3, 4. stützen, und nimmt dabei ebenso wie der Apostel die Einheit und Ganzheit der sittlichen Erlösung durch den Begriff vom Glauben und dem ihm geschenkten Geiste wahr.

Da jedoch nach der Kategorie von Grund und Folge der Begriff des Grundes auch die Folge mit in sich schließt und diese bloß ausschließt, wo die Folge eben als Grund sich geltend machen würde, und da der Begriff des Grundes sogar die Folge nothwendig an sich zieht, wo sonst der Grund als bloße, leere Abstraction sich gelten machen wollte (wie die πίστις nach der Unterstellung des Jacobus), so mußte auch die Betrachtungsweise des Melanchthon in der Apologie ihre Gültig-

keit behalten, und konnte sich auf die heilige Schrift in allen den Stellen stützen, wo (wie durch καθαρίζειν, τελειοῦσθαι im Johannis- oder Hebräerbriefe) die Reinigung von Schuld zugleich als Reinigung von Sünde, oder wo Christus als unsre von Heiligkeit nicht unterschiedne Gerechtigkeit (2 Corinth. 5, 21.), wo sein stellvertretender Tod als Ursache unsers aufhörenden Eigenlebens (2 Corinth. 5, 14. 15.), das Seyn in Christo als Schuld- und Sündlosigkeit zugleich (Röm. 8, 1.) gesetzt erscheinen. Vieles läßt sich am protestantischen Rechtfertigungsbegriffe nachhelfend aufklären und bestimmen, und die Theologie ist wieder auf den Weg gekommen, es zu erkennen und zu thun: es fehlte der Zeit und Kirche, aus welcher die Reformatoren hervorgingen, an der Fertigkeit und Gewöhnung, die persönliche Erlösung, die beseligende Lebensgemeinschaft des Gliedes mit dem Haupte vorerst als Einheit als Ganzes anzuschauen, der Mißbrauch der damit in der Sacramentslehre oder auch bei den Enthusiasten getrieben worden war, hielt die Reformatoren von dieser Betrachtung der ungetheilten Einheit ab; sie blieben bei schriftmäßiger Reconstruction des Ganzen zu sehr in der zerstückelnden Betrachtung, und es muß als wichtig an dem Einspruche des Andreas Osiander angesehn werden, daß er das Seyn und Leben Christi in den Gläubigen zu dogmatisiren versuchte (obgleich er weder mit dem Worte δικαιοῦν noch mit der Verknüpfung von Sündenvergebung und Rechtfertigung umzugehen verstand): allein das haben uns die Reformatoren für immer gewonnen in dieser Angelegenheit, daß wir geleitet von ihrer synthetischen Betrachtung und auf dem Grunde derselben zur richtigen Analyse übergehen können. Durch ihr entschiednes Eingehen auf den irrationalen, weil positiven geschichtlichen Punct des Christenthums, Christus unsere einzige Gerechtigkeit, und ausschließlich durch den Glauben unsere Gerechtigkeit, haben sie uns auf die lebendige Macht des Wortes und in

den vernünftigen Gottesdienst des reinen Herzens und der Gemüthsrichtung zurückgeführt.

Abgesehn vom Rechtfertigungsbegriffe verbreitet sich Hr. D. M. des Weitern über den Glauben, wie er in dieser Hinsicht beiderseits zu fassen sey. „Die Kirche hatte freilich funfzehn Jahrhunderte lang schon die Wahrheit des rechtfertigenden Glaubens in ihren Christen empfunden, in ihren Theologen gedacht: allein wie ein Arius erst zu den Bestimmungen von Nicäa veranlassen konnte, so diente auch die Entschiedenheit, die die einseitige Richtung in Luther annahm, der Kirche dazu, nun im Concil von Trient zum völlig klaren Bewußtseyn darüber zu kommen." Die gelehrten Bischöfe, die dort versammelt waren, nahmen sich nämlich das ihnen durch die Reformation so dringend nahe gelegte Problem Röm. 3, 28. πίστει ἄνθρωπον δικαιοῦσθαι, χωρὶς ἔργων νόμου zu lösen vor, und brachten alle am Ende heraus, daß der Glaube, der ja eben nur das Fürwahrhalten der Offenbarung oder die erste Gemüthserhebung oder nur der eingeschlagne rechte Weg sey, nicht rechtfertige. Hätten die gelehrten Männer sich auf die frühere Lehre vom gestalteten Glauben zurückgezogen, oder wären sie den Begriffen des Hrn. Dr. M. von dem Vertrauen der Liebe in etwas vorangeeilt, so würden sie der biblisch-protestantischen Wahrheit um Vieles näher gekommen seyn und das Decret mit einer vollständigern Reflexion ausgestattet haben, als es nun der Fall ist. Denn was der Glaube sey, ob er auf dem Puncte, wo die Hörer des Wortes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae revelata sunt, atque illud inprimis, a Deo iustificari impium per gratiam eius (also als fides specialis misericordiae in Christo) noch gestaltlos (todt, leer, kraftlos), ob er dann, wo die Disposition den Höhepunct erreicht hat, als der gestaltete etwa wirklich rechtfertige oder gerecht mache, erfährt man aus dem Decrete nicht. Vielmehr wird er auf dem Puncte der Eingießung nebst der Hoffnung

und Liebe mit eingegossen, und tritt hier gar nicht als völlig entwickelte motio in Deum, oder apprehensio promissionis auf: woraus denn hervorzugehen scheint, daß er auf gar keine Weise rechtfertigt, und wenn dennoch, in der Gestaltlosigkeit, also nur wie die negative Bedingung der Rechtfertigung auftritt. Diese ganze Lehre ist so gestaltlos, daß ihr erst die Vorhülfe von Thomas und Nicolaus Cusanus oder die Nachhülfe von Bellarmin und Möhler Gestalt zu geben vermag, und doch hat Hr. D. M. hier gerade nicht dem Decrete heilsame Unbestimmtheit, sondern die klareste Bestimmtheit nachrühmen wollen. Destomehr verargt er es der Reformation, daß sie den Unterschied des bloß erkennenden gestaltlosen, und des in seiner Gestaltung als Liebe gerechtmachenden Glaubens verworfen habe. Man dürfte sagen, schon die hier gerügte Thatsache bestehe nicht ganz. Das vierstädter Bekenntniß §. III. — V. geht ausdrücklich auf den Unterschied ein, sowie Melanchthon auf den der generalis et specialis. Indessen wir wollen die Thatsachen bestehen lassen. Die Reformation dürfte behaupten, weder mit dem gestaltlosen noch mit dem gestalteten Glauben, noch mit beiden zusammen sey in der Scholastik die Lehre vom rechtfertigenden Glauben wahrhaft gegeben. Der Begriff des gestaltlosen Glaubens wird nicht darum verworfen, weil man sich den Glauben als „das Ergebniß einer ausschließlichen Thätigkeit Gottes" denkt, als welches er nie erfolglos oder leblos seyn könne, sondern weil derselbe Begriff einen nothwendigen Ursprungspunct des Heils und doch zugleich ein todtes Fürwahrhalten constituirt. Ein Glaube, der nicht indifferent und nicht mit dem Unglauben eins ist, der nicht in der leidentlichen Annahme der Kirchensatzungen besteht, vielmehr durch Gottes Wort geweckt ist, hat seine Animation eben an diesem Worte der Wahrheit, gesetzt auch, das Vertrauen auf Gnade, das in ihm ist, sey noch nicht stark genug, um das Zeugniß des Geistes zu empfan-

gen oder die Buße noch nicht so rein und wahr, daß sie einerseits das ganze Vertrauen auf den Mittler bedürfte, andererseits zuließe. Der Glaube der Erweckten (den der Protestantismus sehr wohl vom Glauben der Bekehrten unterscheiden kann) hat an ihm selber Leben und Wirksamkeit; er ist nicht der todte Schwefel des Seripandus (S. 146. 3. Ausg.), den erst ein fremdes Feuer entzünden muß. Ist denn etwa das fürwahrhaltende und in dieser Hinsicht fertige Glauben in irgend einem Momente, wo es sich noch unlebendig (wie z. B. im Zustande des Todsünders) erweist, dennoch initium et fundamentum iustificationis? Doch schwerer stoßen die Reformatoren damit an, daß sie auch die fides formata verwerfen; denn diesen Begriff übersetzte man sogar zu Regensburg 1541. in fides viva et efficax, und so schienen Luther und die Andern, die ihn dennoch verwarfen, ihre eigne Lehre zu verdammen. Wie unzählige Male bezeugt es die Reformation, daß der rechtfertigende Glaube keine notitia historica, mortua, inanis, sondern ein wollendes, strebendes Ergreifen des Verdienstes, ein velle et accipere, ein opus spiritus s., der wahrhaftige cultus Dei, selbst ein Werk, ein Gehorsam gegen Gott im allerwichtigsten Falle sey! Und was das efficax betrifft, so ist doch auch durch alle ihre Bekenntnisse ausgebreitet, daß der Glaube gute Früchte der Liebe hervorbringen solle und müsse, daß er als Canal des Geistes Christi das Herz mit neuen guten Bewegungen erfülle und die sonst nur irgendwie gesetzlichen Handlungen erst fromm und heilig mache, daß er zwar in der Rechtfertigung allein gelte, aber deßhalb nicht allein, nämlich nicht ohne seine Frucht und Wirkung, bleibe. Deßungeachtet ist klar, daß die fides viva et efficax an die Stelle der formata gesetzt, nur wieder den Irrthum unvermerkt einführte, den die Reformation bekämpfen mußte. Denn es war nicht von der Lebendigkeit des Glaubens in seiner Richtung auf Gott in Christo und Christi Verdienst, nicht von der vollkommenen

Intensivität des Vertrauens, nicht von der das Herz reinigenden und erhebenden Wirkung des Glaubens bei denen die Rede, die römischer Seits die Formel genehmigten, sondern von dem Lebendigwerden des Glaubens in der Richtung auf die Gebote und das Handeln, in der Voraussetzung, daß dennoch nicht der Glaube, sondern die zur Liebethätigkeit belebte Erkenntniß des Herrn Vergebung der Sünden erlange und als die Gerechtigkeit vor Gott gelte. Ursache genug, die neue Formel sammt der ältern, fides caritate formata, zu beseitigen. Nämlich der Glaube ist nicht als das formirte, sondern als das formirende zu denken; er gestaltet den ganzen Menschen anders, aber nimmt seine Gestaltung nur von dem Worte der Verheißung an. Wer anders lehrt, verunstaltet sich die Verheißung, die, indem sie freie unverdiente Gnade zum Inhalte hat, schon dem Vertrauen und nur dem Vertrauen sich darbietet, und in dieses aufgenommen, nach allen Richtungen hin den Bestand des geistigen Lebens erneuert und heiligt. Was ist nun aber, untersucht d. Vf., der rechtf. Gl. der Protestanten, wenn er fides formata nicht seyn will? Er mißbraucht einige gelegentliche Aeußerungen der Reformatoren (welche so, wie er sie deutet, von allen Bekenntnissen klar und bestimmt widerlegt werden) zur Erhärtung des Resultates: der rechtfertigende Glaube der Protestanten als ein bloß werkzeuglicher sey eine rein passive, unlebendige, im Grunde nicht aneignende, mit jedem Ehebruch bestehende Zueignung Christi. Was das letzte anlangt, so sagt die Augsb. Conf. 20. „Hieraus ist auch zu merken, wo Glauben sey, und was wir glauben heißen; denn wo nicht Schrecken ist für Gottes Zorn, sondern Lust am sündlichen Wandel, da ist nicht glauben — wir lehren, daß diejenigen, so Lust haben an ihren Sünden und fortfahren in sündlichem Wandel, nicht Glauben haben." Denn da der rechtfertigende Glaube gar nicht gedacht wird, anders als in den erschrocknen und gebeugten Gemüthern, oder als das

nächste höchste Bedürfniß derselben, und ebenso mit der Buße wie mit der Selbstverzichtung zusammen ist, so kann er auch mit gar keiner Leichtfertigkeit zusammen seyn. Nun aber bleibt doch immer die Rechtfertigung das erste, die Bekehrung das zweite Moment in der Wiedergeburt, und die Heiligung, die hiemit eintritt, schreitet nach und nach fort, ja es kommt nur durch Rückschritte zu größeren Fortschritten in der Absonderung der einzelnen Lebensgebiete und Verrichtungen von der Gemeinheit des Fleisches, es kommt also auch zu Sündenfällen oder zu Rückfällen in Sünde. Dächte sich Luther aus dergleichen Fällen die Nothwendigkeit der Buße, der Sündenerkenntniß und Geistesstrafe hinweg, so möchten wir alle wider ihn seyn, und sagen, er mache Christum zum Sündendiener. Allein er ist weit davon entfernt, er denkt sich gerade nur die Nothwendigkeit des Abfalls von Christo, den Bundesbruch, den schnöden verzweifelnden Leichtsinn hinweg. Der letztere speculirt im Verzweifeln an Begnadigung oder Wiederbegnadigung auf Fortsetzung der Sünde. Der Sünder spricht, nun ist einmal alles verloren, ich bin einmal von Gott verlassen. Oder der vormals erweckte und nun doch durch seinen Fall beschämte Mensch fällt jetzt auf eigne, selbstgewählte Büßungen und Genugthuungen, bei denen der alte inwendige Adam bestehen kann, und was es für Schlangenwege des Argen mehr gibt. Gegen diese will ihn L u t h e r verwahren, gegen den gänzlichen Abfall; er stärkt einen Kleinglauben, der Unglauben zu werden droht oder in Aberglauben übergehen wird. Er sagt nichts anderes als die Schrift, wenn sie sagt, „und wenn deine Sünde blutroth wäre." Er stellt auch keine wesentlich andern Beispiele auf, als die Schrift in David und andern aufstellt. Das läßt er gar nicht unberücksichtigt, daß sich durch Rückfälle auch das Nochnichtdaseyn der Wiedergeburt erweisen könne, denn warum sagte er sonst si in fide fieri p o s s e t adulterium? Doch gehört diese Betrachtung einem

andern Orte an. Es handelte sich hier bloß um die Frage, ob es einen andern Triumph über die vergangne, gegenwärtige oder künftige Sünde gebe, als den im Glauben ergriffenen Christus, ob nicht jeder andre erst durch diesen errungen werden könne, ob die wiederkehrende Sünde die Kraft Gottes und die Schrift beschäme und widerlege, ob nicht vielmehr durch die wahreste Anschließung an Christus allein alle Zufälle der zeitlichen Entwickelung, alle Gebrechen der eignen Gerechtigkeit sammt allen Anfechtungen der Hölle zu bestehen seyen. Und so liegt in dem Allen, was Luther in solcher Beziehung, wenn schon hart und stoßend, unbestimmt und schonungslos, gesagt hat, eine tiefere Wahrheit und heiligere Gesinnung — das pecca fortiter gar nicht ausgeschlossen, als in der ehrbaren Bemerkung, daß es den Gläubigen nicht gezieme, Sünde zu thun. Die Supposition ist eben keine Position. „Keine Sünde," sagt Luther, „kann dich verdammen als der Unglaube allein, kein Wille oder Unwille, nur der Wille, nicht zu glauben." Daraus folgt nicht, daß er sich wirklich mit dem Willen zu glauben jeden Unwillen zum Guten zusammendenkt. „Eine Lüge, behauptet Augustinus, wäre Sünde, wenn auch durch sie das ganze menschliche Geschlecht gerettet werden könnte." Damit will er ebenso wenig sagen, daß eine Lüge das Menschengeschlecht retten könnte, oder daß ein solcher Fall mehr als Abstraction sey, als Luther mit den Worten, si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset, die nothwendige reinigende Kraft des wahren Glaubens leugnen. Was in aller Welt gehen aber dergleichen Aussagen Luthers, gesetzt, daß sie sittlichen Indifferentismus begünstigen, so lange nicht bewiesen ist, daß das protestantische Bekenntniß einem sittlich indifferenten Glauben die Gerechtigkeit zurechne, die symbolische Erörterung an? Alle sogenannten exclusivae, nämlich aus Gnade, ohne Verdienst, sola fide, wollen sagen, daß mein Glaube meine Gerechtigkeit, meine Ungerech-

tigkeit nicht ansehen solle, daß er sich gegen jene mit Demuth, gegen diese mit Muth aus der Verheißung stärken müsse, folgt daraus, daß er die Gerechtigkeit überhaupt nicht ansehe, daß er den Haß der Sünde nicht sammt der Vergebung in Christo in sich aufnehme und dem Leben zurückführe? — Certi sumus, sagt das vierstädt. Bek., neminem iustum aut salvum fieri posse, nisi amet summe Deum, aber dennoch vermittelt es die Vergebung der Sünde durch den Glauben allein.

2.

Ueber die Dignität des Religionsstifters.

Ein Beitrag zur Ausmittelung des Wesens der Frömmigkeit.

Von

A. Schweizer,

interimistischem Prediger an der reformirten Kirche zu Leipzig.

Ein Hauptbestreben unserer Zeit ist gerichtet auf Feststellung des Begriffs der Religion, besonders in ihrem Verhältnisse zur Philosophie. Eine andere, wenigstens für den Theologen nicht minder wichtige, Aufgabe, die Dignität Christi wissenschaftlich zu begreifen und über das scheinbar Zufällige hinausgehend auch die Nothwendigkeit des Verhältnisses zu erkennen, in welchem der Glaubende sich zum Stifter seiner Kirche vorfindet, liegt ebenfalls unserer Zeit zur Lösung vor. Den innern Zusammenhang aber dieser beiden Bestrebungen, welchen wir schon daraus ahnen müssen, daß derselbe Geist der Zeit sich beiden widmet, ins Licht zu setzen, bezweckt diese Ab-

handlung, indem sie den bisher noch nicht betretenen Weg einschlägt, das Verhältniß des Stifters der wahren und allgemeinen Kirche zu allen übrigen Menschen als ein nothwendiges zu begreifen und zu zeigen, wie viel Licht dadurch für das Wesen der Frömmigkeit kann gewonnen werden gerade in ihrem Verhältnisse zum philosophischen Wissen.

Wenn der Theolog derjenige ist, welcher den Glauben mit dem Wissen zu vereinigen versteht [a]), oder ein Wissender vom Glauben [b]), so muß er sich auch Rechenschaft geben können von seinem und der gesammten Kirche Verhältnisse zu ihrem Stifter. Die christliche Kirche aber als historische Erscheinung wird man definiren müssen als dasjenige religiöse Gesammtleben, welches von Christus her sein Entstehen, seine Erhaltung und Weiterbildung ableitet. Diese historische Bestimmung ist jedoch offenbar eine solche, die neben dem christlichen auch andre religiöse Gesammtleben zuläßt; es könnte daher scheinen, daß wie eine Menge von Staaten, so auch mehrere Kirchen neben einander, je sittlicher der Gesammtzustand wäre, desto ungestörter und verträgsamer bestehen und sich fortbilden müßten, ja daß wie die verschiednen Staaten, so auch verschiedne Kirchen unter einander im Verhältnisse moralischer Personen stehend, einen allgemeinen Organismus bilden könnten. Auffallend genug widerspricht aber ein allgemeines Bewußtseyn und alle bisherige Erfahrung einem solchen Gedanken, und dieses beides kann sich nur darauf gründen, daß Staat und Kirche etwas wesentlich von einander verschiednes seyn müßten. Dieses zeigt sich zunächst in ihrer quantitativen Ausdehnung so deutlich, daß die Verhüllung dieser Diffe-

---

a) Cfr. Schleiermacher kurze Darstellung des theologischen Studiums. 2te Aufl. §. 24.

b) Cfr. Marheinecke Dogmatik. 2te Aufl. §. 6.

renz da wo in Form der Staatsreligion oder des Religionsstaates das politische und das religiöse Element noch in unbewußtem In- und Durcheinander sind, uns nicht mehr irre machen kann, sondern leicht als Corruption erkannt wird, indem ja aneinander gebunden wird, was nicht dasselbe Maß haben kann, in Rücksicht auf Ausdehnung und Verbreitung, und überall, sobald der Zwang aufhörte, mit welchem das eine Element das andere an sich gebunden hielt, jedes eine eigene Gestaltung annimmt von verschiedenem Umfange. Da nämlich der Staat basirt ist auf das Verhältniß einer zusammengehörigen Menschenmasse zu einem bestimmten Boden, die Religion hingegen auf das Verhältniß der Menschen zu Gott, so wird jener in dem Maße, als er sittlich ist, bestimmte Grenzen anerkennen, diese hingegen, weil an kein Naturmaß gebunden, sich ins Unendliche ausbreiten in der Endlichkeit des Raumes und der Zeit. Daher rächt sich die Vermischung des Religiösen und Politischen auffallend genug dadurch, daß sie beider eigentliches Streben umkehrt. Die Religion will freie Ausbreitung haben, der Staat aber entwickelt sich nur wahrhaft innerhalb der Grenzen einer Volks- und Spracheinheit; wenn nun die Juden in ihrer Blüthezeit sich politisch ausbreiteten, den Unterjochten aber ihre Religion nicht gönnten, so war dieses eine Umkehrung des sittlichen Verhältnisses, wie wenn heidnische Völker, bei denen das Politische vorherrschte, z. B. beim römischen Volke, immer mehr fremde Volkseigenthümlichkeiten unterjochten und die Götter derselben in ihre eigene Religion aufnahmen; denn dadurch verringerten sie die Eigenthümlichkeit ihrer ursprünglichen Religion und verwischten die Einheit ihres Staates.

So zeigt es sich überall, daß Staat und Kirche wesentlich verschieden sind ihrer Ausdehnung nach, denn sobald jene Formen der Vermischung zerfallen, kann das Religiöse fortleben ohne das Politische, wovon die jetzigen

Juden ein sprechender Beweis sind, und das Politische, auch wo es die bisherige Religion verläßt, wie das römische Reich uns zeigte, als es zum Christenthume überging; denn Niemand wird mehr Julians Ansicht theilen, daß eben dieser Uebergang das römische Reich seiner Auflösung zugeführt habe.

Wir halten also diese Differenz fest: Je gesunder ein Staat ist, desto mehr bleibt er in seinem Naturmaße, je edler hingegen eine Religion ist, desto mehr hat sie das Streben, sich überallhin auszubreiten. Da nun aber mehrere Religionen mit dieser Tendenz aufgetreten sind, und doch offenbar nur Eine die allgemeine werden kann, so fragt es sich, wie sie beschaffen seyn müsse, um diesem Anspruche zu genügen. Für diejenigen freilich, welche jede Kirche nur als einen Durchgangspunct ansehen möchten, wäre erst zu erweisen, daß es überhaupt eine allgemeine, d. h. durch die Totalität des Raums und der Zeit sich verbreitende Kirche geben solle [a]). Wir beschränken uns aber darauf, dieses vorauszusetzen, zumal es sich von selbst mit ergeben muß, wenn wir dasjenige leisten, was wir uns vornehmen.

1) Verhältniß einer Kirche zu ihrem Stifter.

Was in der obigen bloß historischen Definition nicht der, sondern einer Kirche als das Zufällige erscheint, nämlich die Beschaffenheit des Stifters, muß seine nähere Bestimmung erhalten, wenn wir diese Kirche mit der Behauptung, daß sie eine allgemeine, oder die Kirche sey, auftreten sehen. Und hier trifft mit dem empirisch Vorgefundenen, daß nämlich nur die christliche Religionsgesellschaft den Namen Kirche bekommen hat, die speculative Wahrheit zusammen, daß nur Eine Religionsgesellschaft die wahrhaft allgemeine seyn oder werden kann. Wer al-

a) Hierüber cfr. Schleiermacher der christl. Glaube. 2te Aufl. I. §. 6.

so nicht aus bloß zufälligen Gründen den Begriff der Kirche nur fürs Christenthum anwendbar finden will, als ob ein Begriff nur demjenigen Gebiete zukäme, in welchem er historisch sich gebildet hat, und nicht auch allen coordinirten Gebieten, der muß entweder jedes religiöse Gesammtleben Kirche nennen, oder den nothwendigen Grund aufsuchen, warum nur Einem diese Benennung zukomme. Dieser Grund kann nur gefunden werden in der Beschaffenheit einer Kirche, diese aber beruht nothwendig auf dem Verhältnisse des Stifters zu den Gliedern derselben, und da das Gesammtleben als religiöses vom Stifter bedingt, hervorgerufen und beständig dominirt wird, so lange es nämlich besteht; so wird unsere Untersuchung sich eigentlich beschränken können, die Beschaffenheit des Stifters zu finden, aus welcher dann von selbst folgt, wie sich die um den so und so beschaffenen Stifter sammelnde Kirche gestalten werde. Wenn wir aber auch nur die Dignität des Stifters ausmitteln wollen, so werden wir wenigstens als Mittel zu diesem Zwecke, auch die Kirche selbst zu betrachten haben, weil ja nur in Beziehung auf sie jene Dignität ihre historische Bedeutung hat, und da vollends der Religionsstifter als zum Theil in vorhistorische Zeit fallend, zum Theil überhaupt als Stifter eines Neuen, nicht aus der früheren Zeit zu begreifen ist; so werden wir erst aus der Kirche als seinem Werke auch ihn selbst und seine Dignität erkennen. Die Kirche aber eben weil sie sein Werk ist, können wir gar nicht begreifen, ohne seinen schöpferischen und erhaltenden Einfluß auf sie mit aufzufassen. Beides läßt sich nicht trennen, jedoch können wir entweder vom factischen Zustande und Vorhandenseyn der Kirche ausgehen, wobei die Dignität des Stifters sich als Letztes ergeben müßte, oder wir können die Kirche ihrer Genesis nach auffassen, wobei jenes Letzte das Erste würde. Die beiden Forschungen müssen einander ergänzen und fördern, und jede, weil sie eine Abstraction ist, nur vorgenommen wer-

den, mit dem Bewußtseyn ihres Ergänztwerdens durch die andere.

Wir fragen also: Was befähigt den Stifter Anfangs- und Mittelpunct einer Kirche, d. h. eines gleich viel wie weit in Raum und Zeit sich ausbreitenden Gesammtlebens zu werden; erst wenn so im Allgemeinen das Verhältniß des Stifters zu einer Kirche uns klar geworden ist, läßt sich zu der zweiten Frage übergehen, wie derjenige beschaffen seyn müsse, der die Kirche, d. h. das die Totalität des menschlichen Geschlechtes umfassende religiöse Gesammtleben stiften kann.

Jenes Erste nun wird nicht leicht deutlicher erkannt als vermittelst der Vergleichung zunächst des Staates und der Kirche, denn dadurch scheidet sich uns das Gebiet der Frömmigkeit aus von dem des Staates, erhält also seine nähere Bestimmung. Da es uns aber darum zu thun ist, den erstern der oben aufgezeigten Wege zu gehen, d. h. nicht vom Staate und der Kirche, wie sie nun einmal als Gewordenes vorliegen, anzufangen, sondern aus ihrer Genesis die Art und Weise der Dignität des Religionsstifters zu finden, so ist freilich gleich zuzugestehen, daß das Entstehen von politischen und von religiösen Gesammtleben in, wenn auch zum Theil nur relativ, vorhistorische Zeiten fällt. Allein da beider Erhaltung historisch vorliegt, eine Anstalt erhalten aber und sie stiften nothwendig dieselbe qualitative Willensrichtung voraussetzt, so gilt hier mit Fug und Recht der Schluß aus dem Gewordenen auf das Werden. Wir werden aber um so weniger in der Luft schweben, da es Aufgabe der Speculation ist, in der Ethik als speculativer Darstellung der gesammten menschlichen Vernunftthätigkeit a) das Entstehen von Staat und Kirche zu deduciren. Auf dieses beides gestützt, geben

a) Vergl. Schleiermacher der christl. Glaube I. §. 2, 2.

wir die Ausscheidung des Gebiets der Frömmigkeit von dem des Staates.

Der Staat entsteht in dem Maße, als nicht zugleich das Entstehen religiöser Elemente damit vermischt ist a), gleichzeitig in einer zusammengehörigen Masse, mag nun der Impuls dazu von Einem, oder Einigen oder Allen ausgehend gedacht werden und folgerichtig sich die monarchische, aristokratische oder demokratische Form gestalten; denn was dabei vorgeht, ist nichts anderes, als daß eine in bloßem Nebeneinanderleben schon unbewußt zusammengehörige Masse ein von Bewußtseyn ausgehender Organismus wird, d. h. ein Zustand, in welchem die Einzelnen nicht mehr bloß neben einander, sondern in, mit und durch einander ihre Thätigkeiten verrichten, vermöge des sich feststellenden Gegensatzes von Regierenden und Regierten. Diesem Satze geschieht kein Eintrag durch das Sichausbreiten eines Staates; denn geschieht es durch Eroberung, so werden die Unterjochten in dem Maße von den politischen Thätigkeiten ausgeschlossen und als bloßer Stoff behandelt, als die Eroberer sich keiner Zusammengehörigkeit mit ihnen bewußt sind; geschieht es aber durch das Uebergehen verwandter kleinerer Staaten in die Einheit, so wird dieses Entstehen einer höheren Staatsform, und sey es nach noch so langen Schwankungen und Reibungen durch Einen Act constituirt und hat seinen bestimmten Umfang eben in dem Maße dieser verwandten Volkseigenthümlichkeiten.

Auf ganz entgegengesetzte Weise entsteht ein religiöses Gesammtleben in dem Maße successiv und in unbestimmten Umfang hinaus, als es frei ist von Vermischung mit dem Politischen b). Wenn ein Individuum

---

a) Was wir pag. 523 als eine Corruption erkannten.

b) Aus dieser Vermischung ergibt sich die eben nicht rein religiöse Art, wie der Muhamedanismus sich ausgebreitet hat, doch lassen

die Frömmigkeit, das Gefühl oder unmittelbare Bewußtseyn des Absoluten, Unendlichen, Göttlichen, in sich hat, was immer nur der Fall ist, wenn dieses Verhältniß ein im Individuum eigenthümlich bestimmtes wird a), so zieht es verwandte Individualitäten an, sobald jenes lebendige Element mit ihnen in Berührung kommt zur glücklichen Stunde, wo sie für den Eindruck aufgeschlossen sind b). Auch das Entstehen der Kirche setzt also ein gesellschaftliches Leben voraus, anerkennt aber in keiner bestimmten Begrenzung desselben eine Grenze seiner Verbreitung. Vorausgesetzt sind daher auch schon religiöse Elemente in diesem gesellschaftlichen Leben, aber zu diesen stehen die Einzelnen in verschiednem Verhältnisse, entweder von ihnen dominirt, d. h. gegen sie bloß aufnehmend, receptiv sich verhaltend, oder aber sie dominirend und damit auch jene andern Einzelnen, die nun allmählich angezogen werden von nicht begriffner Gewalt dessen, der über die bisher vorhandnen religiösen Elemente sich erhoben hat und dadurch Stifter eines neuen Gesammtlebens wird.

Wenn nun der Staat durch eine zusammengehörige Masse hindurch zugleich wird, so ist ihm damit die natürliche Grenze angewiesen, über die er nicht hinausgreifen soll; wenn hingegen eine Kirche c) entsteht durch successi-

---

sich auch hier beide Elemente unterscheiden; wenn politische Impulse eine volksweise Ausbreitung erzwangen, so theilte sich doch der religiöse Gehalt den Einzelnen successiv mit und in unbestimmter Ausdehnung.

a) Marheinecke in der Dogmatik 2te Auflage §. 25. nennt das Positive eine Position Gottes in der Vernunft. Eben weil es eine Position ist, müssen wir sie als in der Vernunft jedes Menschen, so wie diese selbst, eigenthümlich bestimmt, d. h. individuell denken.

b) Ueber dieses Sichausbreiten der bestimmten Religion versuchte der Verfasser sich deutlich zu erklären in einer Kritik des Gegensatzes von Rationalismus und Supranaturalismus. Zürich 1833.

c) Man erlaube der Kürze wegen diesen Ausdruck für jedes reli=

ves Angezogenwerden an den Stifter, so liegt darin die Verneinung jeder Naturgrenze und von dieser Seite die Möglichkeit, universell zu werden. Die nothwendige Grenze einer Kirche ist keine andere als das in der Ausdehnung des Raumes und der Zeit allmähliche Versiechen und zu schwach Werden jenes dominirenden Einflusses, der vom Stifter ausgeht. Eine Kirche breitet sich also in Raum und Zeit so weit, aber auch nicht weiter aus, als der Einfluß des Stifters ein dominirender bleibt.

So liegt das Maß einer Kirche im qualitativen Beschaffenseyn ihres Stifters und seinem Verhältnisse zu den Anzuziehenden, und die Ausbreitung einer Religion ist nur zu fassen als die Vielen gemeinsam werdende religiöse Individualität des Stifters. Wie sehr dieses mit der Auffassung Christi übereinstimmt, beweist uns schon seine Vergleichung der Kirche mit dem Weinstock; es soll also ein Gesammtleben seyn, in welchem nichts von Außen hinein oder hinzugebracht wird, sondern alles sich aus dem Stifter innerlich entwickelt, wie ein vegetabilischer Organismus aus seinem Keime; und alles Aeußere kann nur die Bedingungen, nicht einen wesentlichen Theil der Kirche bilden. Dieser ganze Vorgang ist nur möglich, wenn er das Vielen gemeinsam Werden einer Individualität ist; wenn aber jeder Mensch einerseits allen Menschen Identisches, anderseits eine von allen Andern verschiedene Individualität hat, so haben wir nach dem Gesagten die Dignität des Religionsstifters in seinem Wesen, sofern es individuell ist, zu suchen. Darum will die Kirche von Einem Einzelwesen aus nicht nur entstanden, sondern auch fortgebildet und erhalten seyn, so lange sie dauert. Auf der andern, Allen identischen, Seite muß hingegen der Staat liegen, da er zugleich in allen Gliedern eines Gesammtlebens entsteht.

---

giöse Gesammtleben. Die Kirche bleibt und ist darum doch die einzige.

Allein es scheint nun, daß, wenn die Religion als positive in der Individualität wurzelt, es dann auch viele solcher gemeinsame werdenden religiösen Individualitäten geben müßte, und eine Menge einander coordinirter Kirchen entständen, die als Vernunft darstellende Gesammtleben einander vertragsam respectiren und anerkennen, ja mit einander wie verschiedne Staaten in Verbindungen und zuletzt in Einen höhern Organismus treten müßten; und doch hat vielmehr jede Kirche, je edler sie ist, desto kräftiger von allem diesem das Gegentheil angestrebt und gefordert, die einzige, allgemein werdende zu seyn. Wie stehen wir also hier zu dem, doch schwerlich zu widerlegenden, ethischen Satze, daß wie die einzelnen Individuen, so die moralischen oder zusammengesetzten Personen einander respectiren und nicht als bloßen Stoff, dem erst Vernunft einzubilden sey, behandeln sollen?

Auch darüber erhalten wir Aufschluß durch Vergleichung des Staates mit der Kirche, indem wir genöthigt werden, zu jener Eintheilung aller menschlichen Vernunftthätigkeit in identische und individuelle noch eine zweite, diese kreuzende, Theilung aufzusuchen a). Alle Vernunftthätigkeit des Menschen, gleichviel ob identische oder individuelle, ist zu betrachten einerseits als eine sich den Stoff anbildende, ihn zum Organe der Vernunft machende, also **organisirende**, oder als eine Vernunft im Stoffe darstellende, den Stoff zum Symbole derselben machende, also **symbolisirende**. So sehr nun auch beide Ein Ganzes machen und nie die eine ist ohne die andere, so wird bei jeder unserer vernünftigen Thätigkeiten die eine überwiegen, die eine gewollt seyn und die andere als Minimum, mehr

---

a) Beide Eintheilungen begründet **Schleiermacher** in seiner zweiten Abhandlung „über den Begriff des höchsten Gutes" in den Jahrbüchern der berliner Akademie, vorgelesen 1830; und für diejenigen, welche ihn hören können, in seinen Vorlesungen über die Ethik.

zufällig oder begleitend sich auffinden lassen. Dieses leuchtet ein, sobald wir einerseits ans Gebiet der Kunst denken, wo offenbar das Darstellen eines Vernunftgehaltes im Stoffe die Hauptsache ist, daß das Kunstwerk aber zugleich Organ seyn kann, um andern Vernunftzwecken zu dienen, nur zufällig; andererseits an die auf den Boden gerichtete Thätigkeit, Agrikultur, die offenbar verrichtet wird, den Boden zum Organe zu machen, das vernünftige Bedürfnisse befriedige, hingegen zufällig diese Thätigkeit zugleich Verschönerung der Erdoberfläche wird, also ein Zeichen oder Symbol der Vernunft. Wie verhält sich nun das Entstehen und Sichausbreiten einer Kirche zu dieser Eintheilung? Der Ausdruck, eine Kirche bilden, scheint deutlich genug an die den Stoff bildende Thätigkeit zu erinnern, aber er ist eben ein schiefer Ausdruck, dem wir absichtlich den des Entstehens einer Kirche vorziehen. Die darstellende Thätigkeit ist gar nicht nothwendig eine in den äußern Stoff eintretende, sondern kann völlig verlaufen in und an dem Menschen selbst, wie uns, um einen Kunstzweig anzuführen, schon die Mimik zeigt. Aber wenn sie sich nicht ablöset von dem darstellenden Menschen, so ist in ihm das eigentliche Wesen der Vernunft auseinanderzuhalten vom Leiblichen und Physischen, also auch vom Schematismus des Bewußtseyns, welcher eben auch der Ort, oder, wenn man will, Stoff seyn kann, in welchem Vernunftgehalt sich darstellt und dieses ist gerade aller Kunst das Wesentliche, daß sie zuerst im Menschen selbst ihre Werke darstellt, und das Hinausstellen in die Außenwelt nur eine Erweiterung hiervon ist. Nothwendig muß daher Alles, was mit dem Wissen und Selbstbewußtseyn oder Gefühl zusammenhängt, eine darstellende Thätigkeit seyn, wesentlich und zunächst einen Vernunftgehalt darstellend im Wissenden und Fühlenden selbst, sein Bewußtseyn und Gefühl durchdringend und, je lebendiger dieses geschieht, desto mehr sich auch durch die körperliche Organisation kund thuend in Bewegung der

Oberfläche und der Stimme, woraus Mimik und Musik entspringen, selbstständig oder die Sprache begleitend, welche selbst nur das Hinausstellen des Denkens ist.

Auf dieser Seite der Vernunftthätigkeit, wo sich diese darstellen will nach Außen, liegt nun auch das Religiöse, indem das Entstehen der Kirche nichts anderes ist, als daß der Stifter sein religiöses Bewußtseyn darstellt und ausspricht, die es Wahrnehmenden und Auffassenden aber nach dem Principe der Wahlverwandtschaft zu ihm hingezogen werden. Auch diese Ansicht hat Christus deutlich ausgesprochen, wo er Joh. VI. 44. den Juden, die auf alle Weise durch Verstandesschlüsse aus seinen Reden und Thaten sich zu ihm in ein Verhältniß zu setzen suchten, antwortet: Keiner kömmt zu mir, es ziehe ihn denn der Vater, der mich gesendet hat. Wenn er aber eine Wahlanziehung postulirt, so hatte er also in irgend einer Form dieselbe Erkenntniß, in welcher endlich von Kant an fast alle neuern Philosophen, Jakobi und Hegel nicht ausgeschlossen, übereinstimmen, daß der endliche Verstand nämlich das Unendliche durch keine Schlüsse finden könne und nicht das Vermögen sey, das Göttliche zu erfassen; darin jedoch, ob und wie dann dieses erkennbar sey, sind sie freilich gar nicht einstimmig. — So wie die Freundschaft und Liebe im sittlichen Sinne nur dadurch entsteht, daß Menschen, die für einander ihre Individualität manifestiren, durch Wahlverwandtschaft zu einander hingezogen werden, so oder wenigstens analog schließt sich der Einzelne an den Stifter der Kirche an und die Kirche ist eben die Totalität dieses Gläubigwerdens der Einzelnen; wenigstens gilt dieses für die Zeit, während welcher der Stifter noch als einzelne Person auf der Erde lebt; nachher aber muß das individuelle Gegenwärtigseyn desselben vertreten werden, theils durch Festhaltung desselben in der Einbildungskraft, die durch wissenschaftliche Auffassung geregelt wird, theils durch die sich ausbreitende Kirche selbst, die eben nichts

andres ist, als die Vielen gemeinsam werdende religiöse Individualität des Stifters. Auch auf dieses Beides, ein ideales Gegenwärtigseyn als einfache Person und als zusammengesetzte, hat Christus offenbar genug hingewiesen, auf jenes in vielen Stellen z. B. wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen; auf dieses in allen den Stellen, welche die Gemeinde den Leib Christi nennen. — Das Stiften einer Kirche ist also nie als Natur bildende, d. h. organisirende Thätigkeit zu begreifen, als ob sie einen bloßen Stoff zum Organe der Vernunft machen wolle, etwa um Gott damit einen Dienst zu erweisen, sondern auch die vollendete Kirche kann immer nur den Geist in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit darstellen wollen, der in ihr lebt, den Erfolg erwartend, den es bei den diese Darstellung Wahrnehmenden haben werde, nicht aber ihn herbeizwingend, wie hingegen alle organisirende Thätigkeit es recht eigentlich darauf anlegt, den Stoff zu zwingen, daß er Organ der Vernunft werde a).

Jetzt haben wir den Schlüssel zu jener scheinbaren Collision zwischen dem Streben einer Kirche, allgemein zu werden und der Pflicht, andre einfache oder zusammengesetzte Personen zu respectiren und nicht als Stoff zu be-

---

a) Schon Zwingli hat dieses deutlich erkannt, wenn er sagt: „Der evangelische Hirt ist nicht berufen, das Volk zum Glauben zu zwingen." Auch die Apostel fanden ihren Beruf darin, Zeugniß abzulegen und zu predigen von Christus. Alle jene verderblichen Versuche, das Christenthum mit Gewalt aufzuzwingen, wie die Spanier z. B. in America thaten, und überhaupt den Glauben erzwingen wollen, entspringen aus dem Wahne, als sey dieses eine organisirende Thätigkeit. Aus demselben Irrthume sehen wir jene Ansicht vieler Politiker entstehen, die Religion als ein Mittel zu Staatszwecken zu brauchen. Versucht man auf dem, zwar andern, Gebiete des Wissens, die Andern „zum Verstehen zu zwingen," wie Fichte es that, so kann das Nöthigende nur wieder im Darstellen der Ueberzeugung liegen, aber die Ungeduld muß dennoch es erwarten, ob Andre es verstehen und die Operation nachmachen können.

handeln. Die Kirche nämlich kann in diese Versuchung nicht kommen, sobald erkannt ist, daß sie auf symbolisirender Thätigkeit beruhe; denn sie stellt nur ihren Geist dar in Kultus und Verkündigung, und wird, je mehr sie die wahre Kirche ist, desto ruhiger und vertrauender den Erfolg erwarten, der als ein freier sich entwickeln soll.

Von dem Staate bedarf es, zumal wir ihn hier nicht um seiner selbst willen betrachten, gar nicht der Nachweisung, daß er hingegen auf organisirender Thätigkeit ruhe. Eben so wenig führen wir die übrigen Puncte an, worin Staat und Kirche verschieden sind; denn auch beider Vergleichung stellen wir nicht an um ihrer selbst willen, sondern bloß wiefern sie uns Mittel ist, die Dignität des Religionsstifters und zugleich das eigenthümliche Gebiet der Frömmigkeit zu finden.

Das Wesentliche ist also: der Staat beruht auf organisirender, die Kirche auf symbolisirender Thätigkeit.

Wenn wir nun auch die Art und Weise gefunden haben, wie die Kirche entsteht und für ihren Umfang kein Maß in der Natur fanden, sondern einzig im dominirenden Einflusse des Stifters: so tritt uns die wichtige Frage entgegen, die in unsrer Zeit nicht mehr entweder ignorirt oder gleich durch Berufung auf die Gottheit Christi umgangen werden darf, die für die Wissenschaft vielmehr ihren Erweis eben aus der Beantwortung jener Frage finden kann: „Wie ist es möglich in alter Vergangenheit ein Einzelwesen anzunehmen, das als Stifter einer Kirche Jahrhunderte lang dominire, ja als Stifter der wahren Kirche dominiren müsse bis ans Ende der Zeiten, so daß nie einer über ihn hinauskommen oder auch nur ihm gleichkommen kann?" Auch in der Kunst und Wissenschaft zwar gibt es Meister, die da Schulen stiften, aber wo würde man einem solchen die Behauptung gelten lassen, daß er nun für alle kommenden Jahrtausende sein Gebiet vollendet habe und in aller Zukunft nur lernend bei ihm

geschöpft werden müsse? Das ist das Mißtrauen, welches Viele wider den Religionsstifter mitbringen, ohne darum unedel zu seyn, sondern oft vielmehr ausgerüstet mit gar starkem Vertrauen auf die Kraft und Perfectibilität der menschlichen Gattung, gemäß welcher, wie sie meinen, in allen Lebensgebieten immer Beßre kommen sollen, überragend die Früheren, deren Leistungen sie ja dankbar benutzen könnten.

Dieß ist nun der Haupteinwurf gegen die Universalität der Kirche im Raume und namentlich in der Zeit. Wir werden nur Licht finden durch Vergleichung der Frömmigkeit mit dem Wissen und Ausscheidung jener von diesem. Daß beide zur symbolisirenden Thätigkeit gehören, ergibt sich aus dem oben Gesagten von selbst, und das ist eben ihr Gemeinsames gegenüber dem Staate und allen organisirenden Thätigkeiten.

Fassen wir das Gebiet des Wissens ins Auge, so begegnet uns, wie im Gebiete der Religion die Kirche, so hier nun die Schule als Vereinigung von Lernenden um den Meister in irgend einem gelehrten Gebiete. Aber eben dieser Gegensatz zeigt sich gleich als auffallend verschieden von dem zwischen dem Religionsstifter und seinen Gläubigen. Zunächst lehrt uns die Erfahrung, daß wissenschaftliche Schulen, je geistiger und regsamer das Gesammtleben ist, desto geringere Ausdehnung und Dauer finden, weil das Wissen die individuelle Gestaltung nur als etwas Zufälliges an sich haben kann, daher sie auch das Vergängliche und Wechselnde seyn muß. Nie wagte es ein Gelehrter, auch wenn er eine Schule gründete, zu behaupten, daß er nun sein Feld des Wissens, in welchem er die Schüler besonders anregte, ganz ausgemessen und erschöpft habe, daß diese Wissenschaft nun für immer erledigt sey und von allen folgenden Geschlechtern nur aus ihm und seinen Schriften geschöpft werden müsse. In dem Maße vielmehr als einer sein Selbstgefühl solchen Be-

hauptungen näherte, haben je die am klarsten Wissenden ihn verlacht und zum Voraus Einseitigkeiten bei ihm vermuthet, die auch immer von Späteren sind nachgewiesen worden a). Nicht so die Religionsstifter, sondern die haben, je reiner ihre Frömmigkeit war, desto stärker auch immer ausgesprochen, daß diese über ganze Völker, ja alle Menschen sich verbreiten solle, und das haben auch je die Frömmsten in ihrer Kirche von je her ganz in der Ordnung gefunden.

Nehmen wir vollends einen Hauptgrund hinzu, warum der Stifter einer Schule nie für lange Zeiten, oder gar für immer in einem Gebiete dominiren kann, nämlich den, daß alle Theile des Wissens eine organische Totalität bilden, also gegenseitig auf einander fördernden und hemmenden Einfluß üben, so ergibt es sich, wie nothwendig man jede Behauptung, als habe Einer ein Feld des Wissens für immer erschöpft, für nichtig erklären muß; denn sollte sie wahr seyn, so müßte zugleich behauptet werden, daß jener große Meister das ganze Gebiet alles speculativen und empirischen Wissens in allen seinen Theilen und im Gesammtzusammenhange vollendet in sich abgeschlossen, indem ja, wenn er auch nur einen einzigen Theil nicht in sich hätte, dessen Weiterförderung durch Spätere auch nothwendig das übrige vermeint Vollendete weiter bringen müßte. So gänzlich undenkbar ist es, einen Gelehrten aufzustellen, der auch nur einen Theil des Wissens für immer vollendet hätte.

Aus diesem Grunde haben sich daher die Gelehrten einer Theilung der Arbeit unterzogen und theilen sich ziem-

a) So regen sich jetzt schon neben den Meinungen, daß Hegel die Philosophie wesentlich vollendet habe, unter seinen Schülern und anderwärts immer deutlichere nicht blos Ahnungen, sondern Nachweisungen, daß auch dieser große Denker zwar wesentliche, unmöglich zu ignorirende Schritte vorwärts gethan habe, aber die Philosophie über dieselben hinausgehen und Einseitigkeiten überwinden müsse.

sich friedsam in bestimmte Gebiete des Wissens, Facultäten und noch engere Theile, und müssen dieses immer mehr thun, je weiter das Wissen an Inhalt und Umfang gewinnt, sobald nur jeder in seinem Gebiete sich den Zusammenhang mit allen andern zu repräsentiren weiß, und wo dieser gestört ist, Talente eines mehr ordnenden als schaffenden Geistes eingreifend nachhelfen.

Einem Religionsstifter hingegen ist es nie beigefallen, er wolle doch diese und jene Seite oder Abtheilung der Religion recht tief auffassen und darstellen, andre hingegen Andern überlassen, sondern jeder hat immer ein Ganzes haben wollen und die ganze, volle Frömmigkeit darstellen. Wenn nun freilich unter den christlichen Theologen jenes friedliche Sichvertheilen in die verschiedenen theologischen und andern nothwendigen Disciplinen statt findet, so ist dieß gerade recht sehr eine Bestätigung des Gesagten; denn offenbar findet diese Vertheilung nur statt, wo es eine Wissenschaft über die Religion gibt; das eigentlich religiöse Leben aber will gar nicht sich theilen lassen und was Paulus über die verschiedenen Charismata des Geistes sagt ist nichts anderes, als daß nach Maßgabe der Talente dieselbe ganze Frömmigkeit in verschiedenen Formen darzustellen sey.

Endlich, um noch eine Verschiedenheit anzuführen, wird der Stifter einer Schule wie jeder Gelehrte sich ansehen als einen, der die Leistungen Früherer benutzt und das Seinige hinzugethan habe, um die Gesammtaufgabe einen Schritt weiter zu bringen. Nicht so der Religionsstifter, sondern selbst wo er in einem schon gewordnen religiösen Gesammtleben auftritt und gesteht, daß er kenne, was der Stifter von diesem mitgetheilt habe, wird er das Neue, das er mittheilt, nicht halten für ein Etwas weiterbringen des Frühern, sondern die in ihm eigenthümlich bestimmte Religion als ursprünglich in sich wissen, und entstanden aus einem durch keinen andern Menschen ver-

mittelten Verhältnisse mit Gott. Die Gelehrten wollen eine alte Schöpfung weiter bringen, gesetzt auch durch totale Umbildung ihrer Formen; der Religionsstifter hingegen will eine ganz neue Schöpfung nicht nur gründen, sondern auch gleich dem Wesen nach vollenden. Jener weiß und hofft, daß Spätere sein Werk fortsetzen und bessern werden, dieser würde einen ihn verbessern Wollenden für einen Irrlehrer erklären.

So zeigen sich uns Wissen und Frömmigkeit in der Erfahrung als gänzlich verschieden auch in der Art, wie ihr Ganzes zu Stande kommt. Dort soll ein Bau erstehen, an den Unzählige ein Stück einfügen, das Ganze soll Resultat der wissenschaftlichen Thätigkeit Unzähliger seyn; hier hingegen baut Einer das Gebäude und alle Andern können an dieser Thätigkeit nur Theil nehmen, wenn die Eigenthümlichkeit des Baumeisters die ihrige geworden ist.

Wir suchen für diese erscheinenden Differenzen die nothwendige, speculative Begründung, die uns die Frömmigkeit ausscheide aus dem Gebiete des Wissens. Zu diesem Ende nehmen wir die oben angegebene Eintheilung aller menschlichen Vernunftthätigkeit, gleich viel ob organisirenden oder symbolisirenden, in identische und individuelle wieder auf als fließenden Gegensatz; und es fragt sich nun, nachdem uns das Wissen und die Frömmigkeit beide dem Staate gegenüber auf Seite der symbolisirenden Thätigkeit zu stehen kamen, wie sie sich nun zu diesem andern Gegensatze verhalten. Die Aufgabe aller symbolisirenden Thätigkeit ist: der ganze Vernunftgehalt soll sich darstellen im Bewußtseyn, und alle Räume und Formen des Bewußtseyns sollen mit Vernunftgehalt erfüllt werden, so daß beide in einander aufgehen. Da nun die Menschen eine Gattung sind, bestehend aus der Totalität der Individuen, die in je den höhern Gattungen im Reiche der Natur immer bestimmter als von einander verschieden ausgeprägt erscheinen, so daß man den Supre-

mat der menschlichen unter allen Gattungen irdischer Wesen eben darin finden kann, daß ihre Individuen nicht mehr bloße Exemplare sind, wie bei Pflanzen und Thieren, sondern eigenthümlich von einander verschiedene Individuen, und dieses unter je den gebildetern Völkern immer mehr sich ausprägt: so muß jede Thätigkeit des Menschen einen zweifachen Charakter haben, den der Gattung und den des Individuums; vermöge des erstern verrichtet der Mensch seine Thätigkeit auf eine allen Menschen identische, vermöge des letztern auf eine individuelle Weise; und wenn nun auch, so gut wie der Mensch mit beiden Charaktern eine Einheit ist, auch diese beiderlei Thätigkeiten nie ohne einander sind, so dominirt doch entweder die eine oder die andre, gerade so wie dieses bei der Theilung in organisirende und symbolisirende Thätigkeit der Fall war. Solche fließende Gegensätze können in der Wissenschaft darum die allein wahren seyn, weil sich in der Realität des weltlichen Seyns auch nur solche finden, das Wissen aber mit dem Seyn in Uebereinstimmung stehen und eine Einheit bilden soll. — Mit dem Staate haben wir die organisirende Thätigkeit von unserm Gegenstand ausgeschieden; und nun ist eben die zuletzt abgehandelte symbolisirende, insofern sie den identischen Charakter hat, das Wissen, insofern sie den individuellen hat, das unmittelbare Selbstbewußtseyn oder Gefühl. Im Wissen geht jeder von der Voraussetzung aus, daß es Allen identisch sey, im Gefühl aber weiß sich jeder als individuell. Wie nun das Wissen oder objective Bewußtseyn eine Richtung hat auf das Besondre und Einzelne hin, die wir empirisches Wissen, und eine Richtung auf das Allgemeine und Absolute hin, die wir Speculation nennen, so ist im unmittelbaren Selbstbewußtseyn die Beziehung auf das Einzelne die Kunst, auf das Allgemeine und Absolute die Religion, oder weil die Seite des Gefühls mehr passiv zu fassen ist, so nennen wir die Kunst ein Afficirtseyn

des Selbstbewußtseyns vom getheilten Seyn, die Religion das Afficirtseyn des unmittelbaren Selbstbewußtseyns vom absoluten Seyn.

Aus diesen in der Ethik aufzustellenden Sätzen erklärt sich nun jene in der Erfahrung gegebene Differenz zwischen Kirche und Schule. Es ist nun begreiflich und nothwendig, daß im Wissen, als einer für alle Menschen identischen Operation, in Beziehung auf welche die Einzelnen bloß quantitativ verschieden sind, indem die Einen mehr wissen oder einen andern Theil wissen als die Andern, und die Spätern immer von den Frühern, was diese mühsam producirten, leicht aufnehmen und an Neues sich wenden können, unmöglich ein Einzelner statuirt werden kann, der für immer etwas abgeschlossen hätte. Auf Seite des Gefühls hingegen, wo die qualitative Differenz der Individualität herrscht, ist jene Möglichkeit, daß eine Individualität die vorzüglichste sey. Daher verwickeln sich diejenigen in unauflösliche Schwierigkeiten, welche die Frömmigkeit für ein Wissen halten und doch in diesem Gebiete, das dann ein für die Thätigkeit Aller identisches wäre, einen Religionsstifter wollen, der die ganze Menschheit dominiren und in seine Kirche zusammenfassen solle a). Dieses widerspricht dem Begriffe des Wissens so sehr, daß es vielmehr leicht wäre nachzuweisen, wie in diesem Gebiete selbst schon dasjenige Dominiren eines Einzelnen, welches eine Schule hervorruft, letzteres nur kann vermöge eben eines Individuellen, das am Meister ist, und überhaupt das Identische immer wenn auch nur zufällig begleitet, so daß eigentlich nie die objectiven Kenntnisse des Meisters die Schule hervorrufen, sondern vielmehr die eigenthümliche Bestimmtheit in der Art und Weise, wie er erkennt,

---

a) Man erinnre sich hiebei an Hrn. Lic. Müllers interessante, eine Hauptfrage unsrer Zeit betreffende Recension von Göschels Schriften in den theol. Stud. und Kritiken Jahrgang 1833. 4tes Heft, worauf wir unten näher eingehen werden.

trennt, ordnet, verbindet, mit Einem Worte seine Manier, welcher Begriff ja offenbar aus dem individuellen Gebiete der Kunst herübergenommen ist, wozu dann immer der verwandte des Originellen sich gesellt. Ja sogar die im Großen hervortretende Eigenthümlichkeit des Wissens im Nationalcharakter und einer bestimmten Sprache sind unmöglich abzuleiten aus einem Individuellen, das im Wissen selbst wäre, sondern entstehen durch von Außen geordnete Naturmaße und Naturdifferenzen, aus denen in der Menschheit die verschiednen Raçen und Volkseigenthümlichkeiten herfließen; daher selbst dieses national Individuelle verschwindend muß gedacht werden, indem das Wissen nur sich wahrhaft vollendet als ein allen Menschen Identisches, das die ihm zufälligen Individualitäten überwindet. Weil also hier die Menschen identisch operiren, so hat jeder das Recht, was er erkennt, beizugeben dem großen Gesammtwerke; und obschon der eine mehr als der andre leistet, kann dennoch keiner alldominirend seyn.

Wenden wir uns hingegen wieder zum Gebiete des Individuellen, so beruhen diese auf qualitativen Verschiedenheiten, und wie wir nun, weil dieselben auf verschiedner Mischung der den Menschen ausmachenden Kräfte beruhen, sehen, daß ein Individuum für diese, ein andres für eine andre Function das geeignetere ist, alle Individuen aber vermöge des Princips der Wahlverwandtschaft einander mehr oder minder anziehen und abstoßen, so müssen sich hier Gruppirungen bilden um Einzelne herum. So haben wir den Ort gefunden, wo auch Kirchen entstehen können, und da hier keinerlei begrenzendes Maß zu finden ist, so wird selbst die allgemeine Kirche möglich, und sobald nachgewiesen ist, daß eine Individualität die in religiöser Beziehung begabteste und beste ist, so wird jene auch wirklich.

Dieses werden wir erst aufstellen können, wenn wir

auch noch das Gebiet der Kunst von dem der Frömmigkeit ausscheiden. Beide gehen aus vom Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtseyn und machen zusammen die individuell symbolisirende Thätigkeit aus, da jedes Bewußtseyn als solches symbolisirende Thätigkeit ist, das objective wie das subjective, letzteres aber, oder das unmittelbare Selbstbewußtseyn nothwendig das wesentlich Individuelle ist in jedem Menschen. Vergleichen wir nun in der Kunst das, was man Schule nennt, mit unserm Begriffe der Kirche, so ist auch dort, wie im Wissen, nie behauptet worden, daß ein Meister für immer dominiren solle, und nie hat einer die ganze Kunst umfaßt, sondern nur einen, selten einige von den so bestimmt geschiedenen Zweigen der Kunst; auch wissen wir zum Voraus, wie wesentlich die Kunst vom Nationalen ausgeht und der Geschmack eines Volkes oder mehrerer durch starken Verkehr untereinander sich ausgleichender Völker, die Bewohner andrer Theile der Erde zurückstößt, also die Kunst recht sehr mit den klimatischen und nationalen Differenzen verwoben ist, so daß nicht einmal an einen und denselben Geschmack im Allgemeinen zu denken ist, mindestens nicht, bis in einer Reihe von Jahrtausenden die Raçen sich gänzlich vermischt und ausgeglichen hätten und auch die in verschiednen Zonen so verschiedenartigen Gestaltungen des äußern Seyns sich ebenfalls überall vereinigen und der Anschauung vorlegen ließen, was annähernd nur erreichbar ist durch einen höchst möglichen Grad des allgemeinen Weltverkehrs und eines fast unendlichen Apparates des Erkennens, worunter alle möglichen Sammlungen verstanden wären. Da dieses Alles bedingt ist durch einen höchst möglichen Grad allgemeiner Kultur, wie er erst am Ende aller Geschichte erreicht werden könnte, so ergibt sich hieraus, daß eine allgemein dominirende Schule, wenn sie auch sonst wenigstens für einzelne Kunstzweige gedenkbar wäre, sich gar nicht gleichgültig verhält zu der

Zeit, in welcher sie möglich wäre, sondern weit hinabgerückt sein müßte in der Geschichte unsres Geschlechtes, da die Gegensätze im getheilten Seyn auf eine Weise ausgeglichen seyn müßten, wie wir es jetzt wenigstens noch kaum in der Ahnung vollziehen können.

So werden wir auf ein ganz Anderes getrieben, als was in der Kirche sich geltend macht, wo wir von allen jenen Puncten schon bei der Vergleichung mit dem Wissen das gerade Gegentheil fanden, und nun auch dem letzten berührten Puncte die Erfahrung gegenüber finden, daß hingegen Niemand meint, auch der Stifter der allgemeinen Religion könne erst kommen nahe am Ende aller geschichtlichen Entwicklung, sondern vielmehr vor mehr als tausend Jahren Muhammed, und noch früher Christus, um den tiefern Osten nicht auch anzuführen, aufgetreten sind mit der Behauptung, die allgemein werdende Religion in sich zu haben. Die Kunst, ob sie gleich der Religion als ebenfalls von der Individualität ausgehend, viel näher steht als das Wissen, welches den identischen Charakter hat, zeigt sich also auch als ein von der Religion ganz Verschiedenes aus der Art, wie beide sich geltend machen und verbreiten. Wir suchen auch für diesen empirisch vorliegenden Gegensatz die speculative Begründung.

Die Kunst beruht auf einem Afficirtseyn des Selbstbewußtseyns vom getheilten Seyn (dessen Totalität wir die Welt nennen), αἴσθησις, die Frömmigkeit aber auf dem Afficirtseyn des unmittelbaren Selbstbewußtseyns vom absoluten Seyn (das wir Gott nennen). Das getheilte Seyn nun gruppirt sich in verschiednen Zonen als eine Mannichfaltigkeit von Objecten. So muß also in einer bestimmten Zone und unter bestimmten Länderverhältnissen eine verschiedne Art von getheiltem Seyn das Individuum afficiren und von ihm wiedergegeben werden in seinen künstlerischen Schöpfungen. Diese sind aber keineswegs als Nachahmung der vorliegenden Naturobjecte zu begreifen

sondern dieselbe Differenz, die im äußern getheilten Seyn ist, gehet auch ein ins getheilte menschliche Seyn selbst und ruft eben die Verschiedenheit der Raçen und Volkseigenthümlichkeiten hervor, so daß nothwendiger Weise das Genie des Künstlers nicht anderlei Formen und Gestalten als schön produciren kann, als die von der ihn umgebenden Natur auch hervorgebracht werden auf reale Weise, und von dieser Seite die Identität des Geistigen und der Natur gar nicht geleugnet werden soll. Es ergibt sich nun eine Verschiedenheit des Geschmacks und alle jene Unmöglichkeiten, die in der Erfahrung bestimmt abwehren, daß kein Einzelner in der Kunst alldominirend werde und ein Meister seine Individualität darum eben nur Wenigen mittheilen kann, weil sie selbst bedingt und abhängig ist von einer bestimmten Modification des getheilten Seyns, sowohl des äußern als des menschlichen. Die Kunst ist also, so sehr sie freilich den Geschmack leiten kann, dennoch auch ganz bestimmt davon abhängig, daß durch außer ihrem Gebiete liegende Veranlassungen die Schranken in den Gruppirungen des getheilten Seyns erweitert werden, so wie z. B. die europäischen Völker um ihres Verkehrs unter einander, um ihrer gemeinsamen Religion und verwandter Abstammung willen nach und nach Eine Kunst erlangt haben.

Die Religion muß sich als Afficirtseyn des Selbstbewußtseyns vom Absoluten nothwendig auf eine andere Art ausbreiten, da sie nicht abhängig ist von jenen Differenzen des getheilten Seyns. Es ist also schon gleichgültig, in welchem Theile des Raumes das Individuum des Religionsstifters lebe, auch, von hier aus betrachtet, gleich möglich in jedem Volke; denn alles dieses sind Modificationen des getheilten Seyns, mit dem die Frömmigkeit es nicht zu thun hat. Dieß ist der Grund, warum sie jedes äußere Maß verschmäht, dem sich hingegen der Staat, die Kunst und das Wissen fügen. Das ist nun eben das eigen-

thümliche Gebiet der Frömmigkeit, daß sie ruht auf dem Verhältnisse des Individuums zum absoluten Seyn, und dasjenige Individuum, welches dieses Verhältniß völlig auffaßt und alle diese Maße und Schranken des getheilten Seyns davon abstreift, das dominirende werden muß. Der eigentliche Gehalt der Frömmigkeit, ihr reines Wesen hat also nichts Klimatisches, Nationales und Beschränktes in sich, oder wo sie es noch hat, kann sie sich nur über diejenigen Menschen verbreiten, welche selbst in diesen Schranken leben, geht aber nicht ein in Andere; sondern die Frömmigkeit, welche die allgemeine werden soll, läßt alle jene Formen eben nur zu als Formen, Hüllen, Darstellungsmittel, die sie ändern kann und ablegen sobald sie es will.

Durch die ganze bisherige Operation ist uns also das Resultat geworden, daß wenn Etwas von einem Einzigen ausgehen und doch über Alle sich verbreiten soll, so daß er diese für immer dominirt, jenes Etwas nothwendig in der Individualität des Einzigen begründet seyn muß. Damit schied sich uns die Frömmigkeit von dem Wissen; denn läge jene auf Seite der identischen Thätigkeit, so begreift man überhaupt nicht, warum die Religion nur von Einzelnen und die wahre nur von Einem ausgehen sollte, und nicht von Allen oder doch recht Vielen, indem der eine ein größeres, der andere ein kleineres Stück zu ihr hinzubrächte und so das Werk entstände als gemeinsames Product Aller, sofern sie qualitativ gleich operiren würden. Nächstdem sahen wir, wie die Individualität afficirt seyn kann entweder vom getheilten Seyn, dann aber auch in diese Getheiltheit selbst verwickelt ist, daher nur Schulen, nicht aber große Gesammtheiten stiften kann; oder vom absoluten Seyn, und nur in diesem Falle, weil alle Getheiltheit des Seyns sich dann gleichgültig zu ihr verhält, eine Kirche begründet wird. Damit schied sich uns die Frömmigkeit von der Kunst. Je weiter wir kamen in Bestimmung des eigenthümlichen Gebietes der Frömmigkeit, desto an-

schaulicher wurde der Begriff vom Stifter einer Kirche und von seinem Verhältnisse zu dieser.

Nun ist aber wohl zu beachten, daß dadurch das Religion stiftende Individuum gar nicht soll aus diesen Naturmaßen der Raçe und Nationalität herausgestellt werden, wodurch es ja aufhören müßte, ein bestimmter Mensch zu seyn, sondern nur das hat sich vielmehr ergeben, daß es sich indifferent dagegen verhalte, unter welchen dieser Verhältnisse es geboren sey und auftrete, denn soll seine Religion eine allgemeine werden, also in allen Raçen und Volkseigenthümlichkeiten Eingang finden können, so muß sie auch in jeder derselben können entstanden seyn, sobald dieß qualitativ dazu befähigte Individuum erschien. Daß aber dieses irgend einem bestimmten Volke, einer bestimmten Familie angehöre, versteht sich theils von selbst, theils liegt es gerade in der Forderung, es müsse ein bestimmter Mensch, ein Individuum seyn. — Weil aber alle diese umgebenden Verhältnisse auf den Stifter als Menschen Einfluß haben, so werden wir ihn in solchen erwarten, die einerseits am wenigsten sein reines Afficirtwerden vom Absoluten trüben und hemmen, andererseits in solchen, die der Mittheilung und Ausbreitung seiner Frömmigkeit am günstigsten sind, was beides als auf geschichtlichen Verhältnissen beruhend so wenig durch Speculation im Einzelnen bestimmbar ist, als das wer? dieses Stifters selbst; denn diese hat weder die Richtung, noch das Vermögen, das geschichtlich Einzelne zu konstruiren, sondern bleibt, ob sie noch so weit von obersten Principien aus herunter steige, nothwendig immer bei einem Allgemeinen stehen, erreicht also nicht das in der Einzelheit des vergänglichen Daseyns Erscheinende a). Ganz bestimmt folgern wir jedoch noch

---

a) Ganz folgerichtig wird daher der speculative Philosoph, wenn er wie Fichte und Hegel ein absolutes Wissen in der Speculation finden will, das, was diese nicht erreicht, eben das Einzelne, Er-

Einiges aus unsern Sätzen, so sehr es den Schein haben könnte, bloß aus der Geschichte herübergenommen zu seyn. Müssen nämlich für den Stifter einer allgemein werdenden Kirche solche Verhältnisse postulirt werden, die sein Afficirtseyn vom Absoluten nicht trüben und die Ausbreitung seiner Frömmigkeit begünstigen, so postuliren wir ihn geradezu in einem Gesammtleben, worin das monotheistische Princip herrscht, weil jede numerische Theilung als aus dem getheilten Seyn her das reine Afficirtseyn vom Absoluten wenn nicht für den Stifter doch für die Anzuziehenden während des ersten Entstehens der Kirche gefährdet. Ferner postuliren wir für ihn eine Zeit, wo dieses Gesammtleben religiös im Verfall ist, weil, so lange dieses gesund ist, nothwendig die Einzelnen noch vom Stifter desselben dominirt werden und für eine neue Religion, da die alte sie befriedigt, nur sehr schwer empfänglich wären. Der neue Stifter müßte also zur Zeit des Verfalls eines monotheistischen Gesammtlebens erstehen, und damit er sich über den Umfang desselben hinaus geltend machen könne, in der Zeit eines allgemeinen Verfalls der bisherigen Religion, wo recht Viele vom Bisherigen nicht mehr befriedigt, ein unbewußtes oder hoffendes Ahnen hätten nach Besserem, ohne es finden zu können. Wollen wir auch für die Familie und Lage des Stifters etwas postuliren, so wäre es theils ein einfaches Familienleben ferne von dem zerstreuenden Geräusch eines wechselnden, die Sinnlichkeit reizenden Lebens, und doch zugleich ein bisweiliges Berührtwerden der Familie vom Gesammtleben des Volks, denn dadurch wird der Gegensatz eines

---

scheinende, Individuelle, Subjective für nicht wirklich, nicht wahrhaft seyend ausgeben müssen und den Feind, welchen er nicht unterwerfen kann, nicht etwa wie schlechte Polemiker zuerst verkleinern, sondern völlig aus dem wahren Seyn aus dem Absoluten herauswerfen und vernichten!

reineren Lebens mit dem verfallenden allgemeinen zur Anschauung hingestellt a).

Alles Bisherige hat sich darauf beschränkt, auszumitteln, wie ein Religionsstifter möglich und nothwendig sey, der eine in unbestimmte Weite sich verbreitende Kirche zu gründen vermöchte, und es ist nur Schein, wenn behauptet würde, daß schon auf Ausmittelung des Stifters und der Kirche hinübergeschweift worden sey; denn der wahre Stifter ist auch zugleich ein Stifter neben andern, daher mußten wir auf Sätze kommen, die auch ihn möglich machen. Was nun dazu gehöre, wenn einer der möglichen Religionsstifter der Stifter werden und seyn soll, welche also die Kirche, deren Umfang nicht mehr ein Sichausbreiten in unbestimmte Weite ist, sondern zusammenfällt mit der Totalität des menschlichen Geschlechts, suchen wir im zweiten Theile dieser Abhandlung.

2) Verhältniß des Stifters zu der Kirche.

So wenig es uns einfallen konnte, bei Aufstellung der Möglichkeit und Nothwendigkeit des Entstehens von Kirchen die Individualität der Stifter zu construiren, da ja offenbar genug diese so wie überhaupt die Individualität jedes Menschen ein als solche nicht wissenschaftlich Construirbares ist, noch aus der Persönlichkeit der Eltern hergeleitet werden kann, sondern, weil immer ein qualitativ Neues, noch nicht völlig so Dagewesenes und nie völlig so sich Wiederholendes, nothwendig dafür recurrirt werden muß auf einen Act des Schöpfers, dem nicht bloß überhaupt das bei der Geburt vorhandene Leben, sondern auch die eigenthümliche Bestimmtheit desselben zugeschrieben

a) Unwissenschaftlicher ist nicht leicht etwas, als die Meinung, daß Gott den Religionsstifter bei seiner Geburt schon fertig habe und nicht auch durch die Bildungsmittel, die er von Außen an ihn bringt, mitbilde.

wird, worauf sich erst wahrhaft die Perfectibilität des menschlichen Geschlechtes gründet, da mit jedem Kinde ein eigenthümlich Neues in jenes eintritt und zu dem schon Dagewesenen eigenthümlich neue Kraft hinzugibt, um die Gesammtaufgabe zu fördern, woraus also entstehet die Originalität, Genialität, Talente der Einzelnen, wie diese mannichfach bald mehr, bald minder erscheinen, bald für dieses, bald für jenes Lebensgebiet: so müssen wir uns doch nothwendig Rechenschaft geben über das, was nun einen zu dem Stifter der Kirche macht und ihn befähigt, die ganze Menschheit in religiöser Beziehung zu dominiren. Ein solches Alldominiren ist in allen Menschen identischen Thätigkeiten unmöglich, denn in diesen Gebieten ist bloß quantitative Differenz unter den Einzelnen, und da die Aufgaben hier Allen gemeinsam sind, Alle das ihrige hinzubringen, so schreitet sie in zeitlicher Zunahme fort, keiner kann alle dominiren, am wenigsten einer, der lebet, ehe die Gesammtaufgabe ihrem Ziele naht. Die Religion ist also nicht als eine Lehre, weil nicht als ein Wissen, zu begreifen, diese können in ihr also nur ein Mittel, nicht die Sache selbst seyn, ein Mittel nämlich, um die Individualität des Stifters festzuhalten, zu überliefern, zur Anschauung hinzustellen; denn die Kirche ist nur möglich dadurch, daß des Stifters Individualität qualitativ die für die menschliche Gattung möglichst reinste Auffassung des Absoluten im unmittelbaren Selbstbewußtseyn habe. Dieß ist die urbildliche Dignität des Stifters, das Wesen seiner Frömmigkeit. Davon unterscheidet sich wie überall von der Religion das, was man Religiosität nennt, d. h. die Virtuosität, jenes Bewußtseyn, jene Anschauung vom Absoluten mit allen Momenten des zeitlichen Bewußtseyns zu verknüpfen, ganz analog wie wir die Virtuosität des Künstlers darin finden, daß er das in ihm lebende Ideal dem äußern Stoffe einzubilden verstehe auf ungehemmte Weise. Dieses ist des Stifters vorbildliche Digni-

tät. Vermöge der erstern wird sein bestimmtes Gottesbewußtseyn ein Vielen und nach und nach Allen gemeinsames, so daß seine religiöse Individualität, die der Menschheit gemeinsam wird, und nicht andere, fremde religiöse Elemente in die Kirche hineinkommen, sondern das ganze religiöse Leben sich nur aus ihm herleitet. Vermöge der letztern gibt er mit seinem Gottesbewußtseyn den Gläubigen auch die Fähigkeit, es allen Momenten des zeitlichen Lebens einzubilden. Wenn nun auch die letztere Dignität nur in der erstern ihren Halt hat, so daß nur um seiner Urbildlichkeit willen der Stifter absolutes Vorbild seyn kann a), so bilden doch beide sehr bestimmt einen relativen Gegensatz, wie aus der Analogie eines Künstlers anschaulich wird; nur freilich begreifen wir den Stifter der Kirche einzig, wenn wir ihm absolut vorbildliche Dignität, also die Fähigkeit zuschreiben, sein Gottesbewußtseyn der Totalität aller Lebensmomente einzubilden; denn vermöchte er gewisse Arten von Momenten nicht mit demselben zu durchdringen, so ergäbe sich ein Gebiet, wo das religiöse Leben keine Befriedigung fände, folglich Anzeichen, daß dieser nicht die wahre Frömmigkeit zu bringen vermochte, also der wahre Stifter erst noch zu erwarten sey. So sehr wir daher bemüht gewesen sind, der Religion ihr bestimmtes Gebiet zu finden, so ergibt es sich doch von selbst, daß, weil der Mensch eine Einheit ist, sie seinen ganzen Lebensverlauf durchdringen soll; ähnlich wie z. B. der Weisheit ein eigener Ort ausgemittelt wird in der menschlichen Tugend, und der Liebe ein eigener, und doch dabei die Meinung ist, jede dieser einzelnen Tugenden müsse in allen Lebensmomenten mitwirkend seyn, Erweise der Liebe nie ohne die Weisheit und umgekehrt b).

---

a) Daher auch Schleiermacher in seiner Glaubenslehre 2. Bd. §. 93. das Urbildliche allein aufstellt für den Erlöser.

b) Hier beginnt der Punct, wo wir uns im Widerspruche befinden mit dem Recensenten von Göschels Schriften in dieser Zeitschrift

Die Virtuosität in der Religion nun, auf der das Vorbildliche des Stifters beruhen muß, kann nicht gefaßt werden als eines mit dem qualitativ besten Afficirtseyn vom Absoluten, sondern besteht darin, daß der Fromme das gleichviel wie in ihm bestimmte oder individualisirte Gottesbewußtseyn zu einen verstehe mit möglichst vielen Momenten seines in der Getheiltheit der Zeit und des Raumes verlaufenden Daseyns. Daß sie so vom Wesen der Frömmigkeit auseinander gehalten werden kann, ist auch immer richtig gefühlt worden, indem man das Prädicat der Religiosität ertheilt ohne Rücksicht auf die qualitative Bestimmtheit der Frömmigkeit selbst, so daß in allen monotheistischen oder polytheistischen oder wie immer beschaffenen Religionen der eine religiös genannt wird, der andere nicht, obgleich beide, nur freilich mit verschiedener Annäherung an die Continuität, denselben Glauben haben und oft sogar auf gleich lebendige Weise. Die volle Stetigkeit des Gottesbewußtseyns, d. h. dessen Einbilden in alle Lebensmomente, wird freilich nur seyn können in der wahren Religion.

Müssen wir nun, um den Stifter der Kirche seiner Dignität nach begreifen zu können, eben dieses zweifache haben, seine religiöse Urbildlichkeit und Vorbildlichkeit in absolutem Sinne, so fordern wir mit andern Worten, zuerst daß von seinem unmittelbaren Selbstbewußtseyn aus betrachtet nichts Hemmendes und Trübendes vorhanden sey, das dessen Afficirtwerden vom Absoluten stören könnte, d. h. Irrthumslosigkeit in religiösen Dingen, sodann, daß keine Lebensmomente da seyen, mit denen das

1833. P. 1107. stellt er die Disjunction auf, die Religion sey entweder nicht wahrhaft vorhanden, oder sie sey das schlechthin Höchste und könne nicht ein abgesondertes Lebensgebiet inne haben, und die Philosophie auch eins. Diese Disjunction zu stellen ist schon das Falsche, gerade so falsch, wie wenn man sie stellen würde in Betreff einzelner Tugenden. Wir werden unten das Gesagte nachweisen.

nun rein afficirte Selbstbewußtseyn sich nicht einigen ließe, d. h. Sündlosigkeit. Das erstere geht vom Selbstbewußtseyn aus rückwärts auf das Aufnehmen des Absoluten, das zweite vorwärts auf das Hineinbilden des so aufgenommenen Absoluten in die Lebensmomente. Beide, Freiheit von Irrthum und von Sünde, stehen offenbar so sehr in Wechselwirkung zu einander, und eine bedingt so sehr die andre, daß beide sich nicht trennen lassen, sondern ihr Ineinander erst die geforderte Dignität des Individuums ausmacht, welches fähig seyn will, die Kirche zu stiften und für immer zu dominiren. So muß ja auch vom Künstler analog als Höchstes gefordert werden, daß das zu Stande kommen des Ideales in seiner inneren Anschauung nicht gehemmt werde, dann aber, daß, wenn es in ihm lebendig ist, er es ungehemmt im geeigneten Stoffe auch äußerlich darstellen könne, und da heißt jenes die Genialität, dieses die Virtuosität a).

Wir mußten überall in den größern Lebensgebieten, wo die Individualität herrscht, nothwendig und auch in der Erfahrung gegeben finden, daß von verwandten Individualitäten die edlere, für eine bestimmte Aufgabe geeignetere die sie umgebenden andern anziehe und dominire, also ein solcher Proceß hier die Regel, das Wahre und Nothwendige ist. Daher fanden wir denn auch im Gebiete der Kunst diese Art des Processes, mußten aber bei einer Mehrheit von Schulen stehen bleiben, weil uns aus der Getheiltheit des Seyns hier die Nothwendigkeit vieler Maße und Schranken erwuchs, die es nicht zu Einer allgemeinen Schule und ihrem Einen Stifter kommen ließen. Sogar ins identische Gebiet des Wissens hinüber sahen wir eben um des Individuellen willen, das wenigstens begleitend auch dort mit ist,

a) Die Ansicht, es genüge im Christus die wahre Religion zu glauben, ihn also ohne Irrthum zu denken, ohne daß man die, wie gemeint wird, viel wunderbarere Sündlosigkeit mit glauben müsse, ist eine Seichtigkeit, die Gott sey Dank im Verschwinden begriffen ist.

Schulen entstehen. Es ergibt sich also, daß es der Individualität wesentlich ist, wo sie mit andern in einem Gesammtleben in Berührung steht, solche Gruppirungen durch Wahlanziehung zu stiften. So allein entsteht die Freundschaft und Liebe, die nimmermehr aus gegenseitigem Wissen von einander begriffen werden könnte; denn da das Individuum viele Menschen gleich sehr vortrefflich findet und als edel erkennt, dennoch aber nur mit dem oder jenem aus diesen Allen Freundschaft stiftet, so muß das eigentlich vereinigende Princip im Selbstbewußtseyn liegen, also in der Individualität. Weil aber hier überall diese von der Getheiltheit des Seyns afficirt ist, so bringt dieses Gruppiren in Freundschaft, Familie, Kunst es nicht zu Einer allgemeinen Vereinigung. Erst in der Religion kann diese Art des gegenseitigen Lebensverlaufs der Individuen dieses im Wesen individueller Thätigkeiten liegende Streben zum Ziele bringen, weil hier die Getheiltheit des Seyns die Erreichung jenes Zieles nicht hemmen kann. Wo diese aber in eine Religion eingeht, da freilich kann die allgemeine Kirche nicht entstehen. Wird aber ein Individuum vom Absoluten rein afficirt, so daß keine Getheiltheit des Seyns sich trübend und hemmend einmischt in dieses Verhältniß: so kann nicht bloß, es muß die Kirche werden. Darin nun eben besteht jene für den Stifter nothwendige Urbildlichkeit, die wir als Irrthumlosigkeit in religiöser Hinsicht bezeichneten; denn das ist der Irrthum, wenn statt rein vom Absoluten als Einem afficirt zu seyn auf unmittelbare Weise, das Individuum diese Affection nur hat, vermittelt durch getheiltes Seyn, und so eine Theilung ins Absolute unwillkürlich durch subjective Täuschung hineinträgt, oder wo nicht eine Theilung, doch eine Trübung, weil ein Afficirtwerden vom Absoluten her getrübt ist, sobald es durch etwas, also durch getheiltes Seyn vermittelt wird. Diese Irrthumlosigkeit ist also ein schlechthiniges, unmittelbares Afficirtwerden vom Absolu-

ten. Das getheilte Seyn oder die Welt muß in allen Puncten des Raumes und der Zeit afficirt seyn vom Absoluten oder von Gott; denn dadurch nur hat und behält sie ihr Daseyn, daß sie in Gott ist. Dieses Verhältniß des totalen oder schlechthinigen Seyns in Gott, das von der Welt überhaupt auszusagen ist, afficirt also, weil alle Theile des Seyns, auch die einzelnen Vernunftwesen. Das Wirklichseyn dieses Verhältnisses ist die Wahrheit der Religion an sich; das irgendwie Innewerden desselben, sey es nun in Form des Gefühls, der Vorstellung, oder des Begriffs, ist die Wahrheit desselben für uns. Wie beides Eins sey, hat die Wissenschaft zu begreifen a). Dadurch erst, daß wir dieses an sich seyenden Verhältnisses inne werden, wird es auch für uns, d. h. entsteht die Frömmigkeit. Da nun jenes Verhältniß so sehr als nur immer unser Afficirtseyn von der Welt, auch ehe wir desselben inne werden, ein Element ist, in dem wir leben, so werden wir als Vernunftwesen desselben inne und fühlen dieses Afficirtseyn vom Absoluten, weil es ein Lebenselement ist, im unmittelbaren Selbstbewußtseyn b). Hier wurzelt also die Frömmigkeit, hier kömmt das Ansich der Religion ins Individuum hinein, wird für es, von da aus geht alle Frömmigkeit, und ob dann auch dieses fromme Gefühl in Vorstellungen und Begriffe verarbeitet wird, so bleibt und ist doch jenes die Frömmigkeit und ihr unmittelbares Leben c) und das eben ist das Gebiet, in welchem wir die Kirche und den Stifter begreifen wollen.

Weil die Religion an sich eine Wahrheit ist und ein

---

a) Wir erinnern hier an Marheineckes Dogmatik §. 19. und 58., obschon wir in Manchem abweichen.

b) Soviel gibt auch Hegel und seine Schule zu. Vergl. Marheinecke Dogm. §. 34., wo er die erste Zuständlichkeit, in der die Religion erscheint, das Gefühl nennt.

c) Wie sehr dieses Resultat mit Schleiermachers Definition der Frömmigkeit übereinstimme, bedarf keiner Erinnerung.

Element, in dem wir leben, ohne das wir nicht da seyn könnten, wie ja nichts Endliches da seyn kann, ohne im Unendlichen zu seyn; so haben alle Menschen ein Innewerden von diesem Verhältnisse, stehen aber zur reinen Auffassung desselben in ebenso verschiedenem Verhältnisse, als ihre Individualitäten unter einander verschieden sind. Es bildet sich also nach Maßgabe dieses reinern oder unreinern Innewerdens des Absoluten jener Proceß des Gruppirens, den wir schon beschrieben haben und entsteht, wie auch schon gezeigt ist, in dem Maße als ein Individuum das Absolute auffaßt, ohne es durch Einmischung von getheiltem Seyn zu trüben und dadurch die Verbreitung dieser getrübten Frömmigkeit an Schranken des getheilten Seyns zu binden, die Befähigung, alldominirend zu werden, urbildlich und vorbildlich.

Ehe wir diese beiden auseinanderhaltend betrachten, weisen wir nach, warum in Rücksicht auf beide ein numerisches Auffassen des Absoluten nicht die allgemeine Verbreitung finden kann. Da es eine Theilung ins Absolute hineinträgt, so ergibt sich, daß dieses mit getheiltem Seyn verwechselt oder doch vermischt wird. Der so Afficirte kann die Frömmigkeit dann nur haben, wann gewisse Theile des getheilten Seyns, nämlich diejenigen, in die er das Absolute hineinmischt, ihn afficiren, von allen andern aber kann er gar nicht fromm afficirt werden, weil er nur jenen das Absolute beimischt und in ihnen empfindet, obwohl nur auf verworrene Weise; so wie z. B. die Griechen hinter ihren ins getheilte Seyn hineingezogenen Göttern die dunkle Macht des Verhängnisses auf trübe Weise ahneten. Wie nun der Polytheismus und überhaupt jede Form, die mit dem Absoluten Natur vermischt oder verwechselt, die Urbildlichkeit unmöglich macht, so wird mit dieser Trübung und Schwächung auch die Stetigkeit des religiösen Bewußtseyns, also die Vorbildlichkeit aufgehoben, weil, obgleich auch in einer solchen Religion die Individuen mehr

oder minder Religiosität haben werden, sich doch nur gewisse Arten von Lebensmomenten, nicht aber alle durchdringen lassen von dieser Religion. Fordern wir also für den wahren Stifter den Monotheismus, so kann auch damit nichts Numerisches gemeint seyn, insofern daher jener Ausdruck die numerische Einheit aussagt, wäre er aufzugeben, sonst wird sich immer gleichsam als ausgleichendes Gegengewicht dasjenige regen, was man Pantheismus nennt, um das Absolute von jener Beschränkung zu entschränken. Weil aber auch der Begriff der Allheit eine numerische bezeichnen könnte, genügt er ebenso wenig; denn beide, sobald sie Numerisches an sich haben, führen zu Vermischung des Absoluten mit dem getheilten Seyn, und lassen weder Reinheit noch Stetigkeit des frommen Gefühls zu, weil weder die Welt als Allheit noch als Einheit, sondern nur als Getheiltheit uns afficirt, nie aber schlechthin, d. h. ohne daß ein Thun oder Afficiren auch von uns aus auf sie hinwirkt, sondern nur relativ, daher dieses gänzlich aus dem Gebiete der Frömmigkeit herausfällt. Alles dieses ist religiöser Irrthum.

Die geforderte Irrthumslosigkeit geben wir nun näher an als darin bestehend, daß, obgleich unser Selbstbewußtseyn in beständigem zeitlichem Verlaufe ist, also das Afficirtseyn vom Absoluten immer zusammen ist mit einem Momente des sinnlichen (weltlichen) Bewußtseyns, dennoch durch alle zeitlichen Momente, deren Verlauf wir als Wechsel von Lust und Unlust bezeichnen können, das Afficirtseyn vom Absoluten stetig fortdaure. Dieses wird nur geleistet, wenn das Ich nie aufgeht in einen Moment des sinnlichen Lebens, sondern immerfort sich das Absolute repräsentirt. Sobald jenes geschieht ohne dieses, so erhält der Begriff des Sinnlichen seine üble Bedeutung, als ein ausschließliches Zusammenseyn des Ich nur mit getheiltem Seyn. Die üble Bedeutung muß eintreten, weil dieser Zustand ein unwahrer ist, als ob nämlich das Ich nur von der Welt und nicht

auch vom Absoluten beständig afficirt wäre. Jenes gänzliche Aufgehen des Ich in sinnliches Bewußtseyn, denke man nun es als momentan oder stetig, ist nun nichts andres als die Sünde vom religiösen Standpuncte aus betrachtet; und so kommen wir auf diesen zweiten Begriff recht wie es seyn soll, nämlich zugleich mit der Erkenntniß seiner innern Wechselwirkung mit dem ersten, dem Irrthum, und erkennen beider höhere Einheit. Geht das Ich völlig auf in einen sinnlichen Lebensmoment, so ist dieß Irrthum, Täuschung, Unwahrheit, weil es des zu seinem wahren Seyn nothwendig gehörigen, immer fortbestehenden Verhältnisses zum Absoluten nicht mit inne wird, sondern sich beredet, bloß in der Welt, nicht auch in Gott zu seyn; dieß ist aber zugleich Sünde, weil eine Störung meines höchsten und damit auch aller andern Verhältnisse, die durch dasjenige, was in mir als innerster Kern des Ich alle Verhältnisse und Beziehungen zu jedem Seyn vertritt, durch das Gewissen, mir als Schuld angerechnet wird. Es ergibt sich hieraus, daß das Ich, wo es im weltlichen Bewußtseyn aufgehend nur seiner Beziehungen zur Welt inne wird, die Religion verliert, und von da aus nimmermehr finden kann. Alle Beweise Gottes oder der Unsterblichkeit sind also ganz und gar unmöglich, weil sie ausgehen von einem Seyn des Ich nur in der Welt, aus dieser Unwahrheit und Lüge aber, sey sie wirklich oder nur für die Abstraction angenommen, die Wahrheit nicht kann abgeleitet werden; wer also das Afficirtseyn vom Absoluten, d. h. die Frömmigkeit und ihren Gegenstand, d. h. Gott auch nur wenigstens als Wahrheiten, die wirklich seyen, vermuthet, bringt sich um dieselben, wenn er von einem Puncte aus, wo sie ihm nicht sind, sie beweisen will. Gott und Religion sind nicht zu beweisen, sondern aufzuweisen; so wie auch unser Afficirtseyn von äußerm Seyn, mithin dieses selbst nicht bewiesen werden kann aus einem Zustande, wo Ich mich erst in die Lüge hineinversetze, daß sie nicht seyen. Versetzt sich das

Ich in diese Abstraction vom Gottesbewußtseyn, also in die Lüge, den Irrthum, als sey Ich nicht vom Absoluten beständig afficirt, so wird es, weit entfernt, von da aus die Wahrheit beweisen zu können, im sinnlichen, verständigen Bewußtseyn aufgehend durch alles Fühlen oder Raisonniren und Schließen nur Irrthum erfassen und consequent in Materialismus und Atheismus gerathen müssen; oder wenn noch eine dunkle Ahnung des Absoluten nicht abzulegen ist, so wird sie doch vom zeitlichen Bewußtseyn verschlungen, ins getheilte Seyn hinüberversetzt, und es entstehen die untergeordneten Formen der Religion vom Fetischismus an bis zum Polytheismus. So ist die Unwahrheit, vom Ich aus als rückwärts gehend angesehen, wie sie das Afficirtseyn desselben vom Absoluten stört, Irrthum. Geht man hingegen vom Selbstbewußtseyn aus, insofern es von Gott afficirt ist, vorwärts zu den Momenten des zeitlichen Lebensverlaufes, so zeigt sich jeder Moment, dem das Gottesbewußtseyn sich nicht einbilden läßt, als Sünde.

Wie nun Irrthum und Sünde wechselseitig einander hervorrufen und fördern, bedarf keines weiten Erweises. Ist das Ich in jenem Irrthume, d. h. sich Gottes nicht wahrhaft bewußt, so wird die Sünde desto leichter eintreten, d. h. die mangelhafte Frömmigkeit ist viel weniger im Stande, den sinnlichen Momenten eingebildet zu werden. Umgekehrt wenn das Ich in der Sünde ist, d. h. aufgeht in seinem Zusammenseyn mit der Welt, so ist es verhindert, das Afficirtseyn von Gott rein zu fühlen, und fällt in Irrthum. Der Irrthum ist die Unwahrheit in passiver Beziehung, weil der Mensch sich passiv, aufnehmend verhält zum Absoluten; die Sünde ist die Unwahrheit in activer Beziehung, weil der Mensch eine Lebensaufgabe zu lösen hat, mit deren Momenten das Afficirtseyn von Gott verbunden werden soll.

Fordern wir daher vom wahren Religionsstifter, daß

er wie rückwärts so vorwärts ohne die Unwahrheit sey, so ist dieses die Freiheit von Irrthum und Sünde, ein Seyn in der Wahrheit. Beide sind nothwendig zusammen. Es würde also genügen, auch nur die eine nachzuweisen, weil von selbst dann auch die andere da seyn müßte; die Vollständigkeit der Wissenschaft ist aber nur in beider Nachweisung.

Wir hätten nun speculativ aufzuweisen ein Selbstbewußtseyn ohne Sünde und Irrthum. Aber da nun Irrthum und Sünde als Einzelnheiten durch Speculation nicht erreichbar sind, weil sie innig zusammenhängen mit dem Einzelnen des zeitlichen Lebens und Seyns, die Speculation aber so gut wie die Sprache immer bei einem Allgemeinen stehen bleiben muß, so treten uns Sünde und Irrthum als Einzelnheiten und nur aus dem Empirischen entgegen, und können nicht in der Ethik als speculativer Darstellung der menschlichen Vernunftthätigkeit vorkommen. Wohl aber können Sünde und Irrthum als Allgemeines, d. h. ihr Begriff speculativ gefunden werden, sobald von der Ethik aus hinübergegriffen wird in die Naturwissenschaft als das ihr parallele speculative Gebiet. Ein solches Hinübergreifen ist völlig in der Ordnung, eben weil beide Wissenschaften coordinirt sind, d. h. in einer höhern aufgehoben, nämlich in der Weltweisheit oder dem speculativen Wissen um das getheilte Seyn überhaupt. Wie nun die Ethik den Menschen begreift, insofern er Vernunftwesen ist, so die Naturwissenschaft, insofern er Naturgeschöpf ist. Da er aber in beiden Beziehungen, obgleich dieser Gegensatz in einer höhern Einheit aufgehoben wird, verschiedenartigen Gesetzen unterworfen ist, so entsteht ein Zwiespalt, den wir als den Begriff der Sünde und des Irrthums erkennen, der so lange dauert, als die höhere Einheit des menschlichen Wesens diesen Gegensatz nicht als einen aufgehobenen in sich hat. Die beiderlei Impulse, die natürlichen und die vernünftigen können und werden in verschie-

dener Mischung seyn, sowohl unter sich, als gegenseitig unter einander; denn was als möglich angelegt ist, muß in lebendigen Gebieten auch wirklich werden, folglich alle diese möglichen Mischungsverhältnisse, die eben die Individualität ausmachen, auch wirklich werden in der Totalität der Individuen. Entweder dominirt nun die eine Art von Impulsen über die andre, oder diese über jene, denn ein gänzliches Gleichgewicht ist darum undenkbar, weil beider treibende Kraft dadurch aufgehoben und ein Lebensverlauf unmöglich würde. Nur ist diese Mischung in jedem Individuum, so gewiß die Lebensmomente verschieden sind, keine constant sich gleichbleibende, sondern nothwendig eine sich verändernde. Die Aufhebung dieses Gegensatzes erlangt man nicht dadurch, daß eine Art von Impulsen die andern gänzlich ausschließe; denn der Mensch, welchem es gelänge, nur Vernunftimpulse zu haben, die Naturimpulse aber gänzlich zu tödten, wäre gerade so einseitig und in der Unwahrheit, wie derjenige, dem es gelänge, nur nach Naturimpulsen zu leben; und es lohnt nicht einmal der Mühe, darüber zu raisonniren, welche dieser beiden Unwahrheiten einen Vorzug habe vor der andern; sondern die Aufhebung, also das Seyn in der Wahrheit, ist für den Menschen nur gegeben in dem Afficirtseyn vom Absoluten, weil nur im Absoluten der Gegensatz getheilter Vernunft und Natur aufgehoben ist, also diese Aufhebung der Mensch sich nur aneignen kann, wenn er vom Absoluten afficirt ist, das als solches gleich sehr alle Theile des getheilten Seyns afficirt. Diese den Gegensatz in sich aufhebende Frömmigkeit, die das Absolute durch keine Getheiltheit des Seyns hindurch hat, sondern unmittelbar anschaut, ist also die Norm für den Menschen, ein Mensch ohne Sünde und Irrthum daher so wenig ein Wunder oder Gespenst, daß vielmehr Sünde und Irrthum nur als Abnormitäten zu begreifen sind. Irrthum und Sünde sind also durchaus nicht darin bestehend, daß überhaupt mit dem Gottesbewußtseyn auch sinnliche

Momente unser Leben constituiren, sondern darin, daß diese eine das Gottesbewußtseyn ausschließende Gewalt über uns üben. Sie beruhen also weder in einer Veränderung des Absoluten, das unveränderlich uns afficirt auf immer sich selbst gleiche Weise, noch zunächst in einer Veränderung des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, denn dieses ist in Beziehung auf das Absolute als schlechthin passiv zu denken, also auch immer sich selbst gleich, sondern es müssen die Momente des sinnlichen Bewußtseyns und Lebens seyn, die das unmittelbare Selbstbewußtseyn stören in jener Beziehung, so daß das Absolute, wie die Sonnenstrahlen einen getrübten oder schief gestellten Brennspiegel, nicht das ganze Selbstbewußtseyn erfüllt, also nicht die in diesem mögliche Wahrheit erreichen kann. Ein zeitliches Bewußtseyn oder Gefühl kann mich nämlich so gänzlich in Anspruch nehmen, daß auch das Selbstbewußtseyn darin aufgeht und verschlungen wird, wie schon die populären Ausdrücke „ganz Auge, ganz Ohr seyn" besagen. Auf der andern Seite kann mein Ich so sehr sich von seinen Beziehungen mit dem getheilten Seyn zurückziehen, daß ich fast ganz in Gottesbewußtseyn aufgehen kann, was man den Zustand der Verzückung oder Ekstase nennt. Dieß wären die zwei Endpuncte des möglichen Verhältnisses.

Die Ethik kann vom Menschen nichts anderes fordern, als daß er in der Wahrheit sey, also in jedem Lebensacte sich seiner Relationen zum gesammten Seyn bewußt bleibe, oder doch das diese vertretende Gefühl der Gesammtzustimmung in sich habe. Sie kann also nicht fordern, der Mensch solle nur seine Beziehung zum Absoluten haben, nicht einmal, daß diese jeden Lebensact dominire, sondern nur, daß sie mit da sey, entweder dominirend oder begleitend; dominiren, d. h. den Impuls geben wird sie in der eigentlich frommen Seite des Lebens, wo aber der Mensch auf eine andre hingerichtet ist und seyn soll, um seine Aufgaben im getheilten Seyn zu lösen, da ist er auch auf

diese hingerichtet mit dem Selbstbewußtseyn und kann das Gottesbewußtseyn nur haben als begleitend und zustimmend. Denn, ist der Mensch eine Einheit von verschiednen Kräften, so muß jede derselben ihr Gebiet finden, wo sie dominirt, und der Ausdruck „dominirt" stellt die Sittlichkeit vollkommen sicher, da er das Mitdaseyn aller andern Kräfte und Beziehungen voraussetzt, über welche eben dominirt wird a). Die einseitige Forderung, daß das Gottesbewußtseyn alle Lebensacte dominiren und hervorrufen solle, führte zu den krankhaften Erscheinungen des ascetischen, beschaulichen Lebens. Stellt man diese Forderung auf für die Frömmigkeit, so muß man ihr einen Stifter suchen, der nur ein Scheinmensch kann gewesen seyn, welchem sich alle Aufgaben des äußern Lebens durch magische Kraft lösten, ohne daß er seine Intention auf sie hätte richten müssen. Vielmehr ist er uns ein solcher, in dem das Gottesbewußtseyn jeden Lebensmoment dominirend oder begleitend durchdringt; und da seine Lebensaufgabe dem Religiösen gilt, so wird er alle andern Thätigkeiten nur um dieses willen verrichten, das Religiöse also da wo nicht unmittelbar, doch mittelbar das ihn in jedem Momente Bestimmende seyn.

Wenn der Religionsstifter ohne Sünde und Irrthum

---

a) Wenn Herr Müller cfr. p. 551. äußert, der habe die Religion gar nicht, der sie nur neben Anderm hat, so läßt sich hier leicht zeigen, wie wenig solche verdächtigende Worte eigentlich sagen, denn wir könnten eben so gut zurückgeben, wer für die Religion kein eignes, intensiveres Gebiet weiß, als das, wie sie sich mit aufs Irdische gerichteten Thätigkeiten verbinden läßt, weiß überall nicht, was Religion heißt. Indeß haben wir uns hier gar nicht zu vertheidigen, da uns zum Voraus diese Disjunction gar nicht entsteht. So atomistisch stellt eigentlich Niemand die verschiednen Lebensgebiete auf, und es bedarf dagegen keiner Polemik, wie sie dort geübt wird; denn der bekämpfte Feind existirt gar nicht, der im Ernste die verschiednen Thätigkeiten und Lebensgebiete atomistisch neben einander stelle.

seyn muß, um alldominirend zu werden, so ist nun zu untersuchen, in welches Verhältniß er dadurch zu allen übrigen Menschen trete. Dieß ist die Untersuchung über

3) das Verhältniß der specifischen zur graduellen Dignität des Religionsstifters.

Es fragt sich, ob das den bisherigen Forderungen entsprechende Individuum, welches dadurch unterschieden ist von allen übrigen Menschen, bloß graduell verschieden sey, oder aber specifisch, womit eben nur die Negation des bloß graduellen soll bezeichnet seyn, nicht aber die Meinung ist, als solle der Stifter dadurch unsrer Gattung entnommen und in eine andre species von Wesen hinüberversetzt werden; insofern aber er allein der dominirende seyn kann im Gebiete der Religion, und keiner dieses mit ihm theilen kann, oder doch wenn es einer könnte, sich dessen nur als eines vom Stifter ihm mitgetheilten bewußt wäre, kommt diesem eine specifische Dignität zu. Auch dieses ist ein Begriff, der im identischen Gebiete des Wissens keinem Einzelnen zukommt, sondern nur Statt hat, wo die Individualität herrscht, die immer eine einzige, sich nie so wiederholende ist. Vermöge des specifischen Unterschiedes wäre der Stifter einzig in seiner Art und zwar für immer, vermöge des graduellen Unterschiedes aber nur primus inter pares. Beide Begriffe schließen also einander nicht nur nicht aus, sondern jeder hat seine volle Wahrheit nur in und mit der Voraussetzung des andern. Die specifische Dignität besagt, daß die graduelle Verschiedenheit des Stifters Wesen nicht völlig ausdrücke, sondern dieses als ein nothwendig einziges und einzig bleibendes zu fassen sey; es ist nämlich offenbar eine reine Unmöglichkeit, einen für immer alldominirenden Stifter zu statuiren, also eine allgemeine, bleibende Kirche, ohne diese specifische Dignität anzunehmen, und dieser Widerspruch ist zu auffallend, als daß nicht denen, die diese

leugnen, zugeschrieben werden müßte, sie leugneten eigentlich auch die Kirche als ein für immer bleibendes Gesammtleben. Die graduell gefaßte Dignität aber besagt, daß trotz dieser Einzigkeit der Stifter dennoch unsrer Gattung angehöre, und weil in dieser die Frömmigkeit jedem Einzelnen wesentlich ist, sie sich alle zu ihm verhalten als verschieden abgestuft in religiöser Beziehung, und ihm die höchste Stufe zuschreibend. Weil nun die beiden Begriffe einander ergänzen, so muß jeder von einem andern Standpuncte aus entstehen, der für sich allein ein einseitiger wäre, wie sich das auch gezeigt hat, da den bloß specifischen Unterschied die Supranaturalisten wollen, bloß den graduellen die Rationalisten a); daher die Wahrheit in einer höhern Aufhebung beider Standpuncte zu Einem gesucht werden muß. Ohne den specifischen Unterschied hat die Behauptung der Allgemeinheit der Kirche kein Fundament, weil immer ein noch Beßrer kommen könnte mit einer andern Religion; ohne den graduellen aber gäbe es keine Vermittelung zwischen dem Stifter und den Anzuziehenden. Die allgemeine Religion setzt also nothwendig das Ineinander der specifischen und der graduellen Dignität im Stifter voraus b). Die specifische Dignität ist nun eben jene Urbildlichkeit und Vorbildlichkeit, insofern sie bloß Einem auf ursprüngliche Weise einwohnen kann; der graduelle Unterschied aber beruht auf der nothwendigen Anlage aller Menschen zur Religion, die sich wie jede all-

a) Man vergl. auch hierüber die citirte Abhandlung über diesen Gegensatz in der Theologie.

b) Daß dieses Ineinander kein Widerspruch sey, zeigt schon die Analogie von Erfahrungsgegenständen. Z. B. in einem Brennspiegel ist offenbar der Mittelpunct von allen andern Puncten specifisch verschieden, hat eine einzige Beschaffenheit; dabei ist aber doch jeder Radius theilbar in allmählich sich abstufende Puncte. So steht das Centrum zu allen diesen Puncten in einem einzigen Verhältnisse, das sich sonst nicht wiederholen kann, und doch auch zu allen andern in einer sich allmählich, graduell abstufenden Reihe.

gemeine Anlage sehr verschieden ausbilden und modificiren kann, von Einem aber am besten. Welcher dieses sey, ist Sache empirischer Nachweisung, die specifische Dignität aber ist nur speculativ zu deduciren und gibt erst die Sicherheit, aus der Geschichte den graduell Besten aufzufinden, weil bloß historisches Wissen nichts kann, als den bisher Besten ausmitteln; und nur wenn der so Nachgewiesene erfunden wird als dem Begriffe der specifischen Dignität entsprechend, ist man sicher, daß der für alle Zeit Beste gefunden sey, über welchen hinauf keiner je sich erheben werde. Statt also das Ungenügende nachzuweisen, daß Christus überhaupt sehr vollkommen sey, ist das ganz Bestimmte nun Aufgabe, daß nämlich seine Irrthums- und Sündlosigkeit aufgezeigt werde, oder wenigstens, da wo die eine ist auch die andre nothwendig seyn muß, das eine von beiden a).

Diese Aufgabe führt hinüber auf das empirische Gebiet historischer Nachweisung. Möglich ist nun, aus der Geschichte und Entwicklung des Werkes Christi und vorzüglich aus der Durchbildung seines Geistesgehaltes im christlichen Gesammtbewußtseyn zurückzuschließen auf jenen ursprünglichen Gehalt im Stifter selbst, aus dem Werke den Schöpfer zu erkennen, wobei die Hauptschwierigkeit ist, Alles auszuscheiden, was als fremde Beimischung sich mit den Dogmen verschmolzen hat. Oder man kann aus dem eignen Leben Jesu auf sein Innres zurückschließen und sehen, ob Freiheit von Sünde und Irrthum herauskomme. Oder man kann den Eindruck, welchen die Selbstdarstellung Jesu auf seine Umgebungen gemacht hat, zum Grunde legen, um von da aus jenes zu suchen. Die beiden letztern Wege werden besser mit einan-

a) Bekanntlich ist mit einer Nachweisung der Sündlosigkeit Jesu von Ullmann diese Zeitschrift eröffnet worden, und diese Arbeit nun auch selbstständig erschienen. Was sie von historischer Seite bezweckt, ist unsere Absicht von speculativer Seite.

der verbunden, da wir die Selbstdarstellung nur noch haben zusammen mit ihrer Wirkung auf die Aufnehmenden a).

Da wir nun den specifischen Unterschied construirt haben, der graduelle aber historischer Nachweisung bedarf, so ist beider Verhältniß zu den vom Stifter Angezogenen zu betrachten. Der Begriff der Kirche fordert eben so sehr die specifische Dignität, d. h. Freiseyn von Irrthum und Sünde für den Stifter, als auch, daß hingegen alle Uebrigen dem Irrthum und der Sünde unterworfen seyen, aus denen sie sich nicht selbst heraushelfen können. Die Schwierigkeit ist nun nicht die, nachzuweisen, warum sich, wer einmal in diese Corruption gerathen ist, nicht wieder davon absolut freimachen kann, sondern die, zu erklären, wie der Mensch anfange, sie an sich kommen zu lassen. Eben so groß ist die andere Schwierigkeit, zu begreifen, wie, wenn einmal die Sünde und der Irrthum von einem Menschen aus das Gesammtleben ergriffen hat, dann wieder ein Individuum davon frei seyn könne. Was zwischen diesen beiden Punkten liegt, daß nämlich wer angefangen hat zu sündigen, sich nicht mehr selbst befreien kann, ist viel leichter zu beweisen. Die Einheit von Irrthum und Sünde ist der Begriff der Negativität, Unwahrheit, weil sie das Ich hindern in seiner Wahrheit zu seyn d. h. in seinem Zusammenhange mit dem getheilten und absoluten Seyn; nur das letztere gehört zu unserer Abhandlung, die bloß die Religion umfaßt und die übrigen ethischen Aufgaben, also das Zusammenseyn des Ich mit dem getheilten Seyn bei Seite läßt. Wo das Ich sich nur für sich setzt, oder doch als nur zusammen mit getheiltem Seyn, da ist die religiöse Unwahrheit, der Mangel oder die Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns. Die Wahrheit ist also die absolute Kräf-

a) Dieses eben geschieht von Ullmann über die „Sündlosigkeit Jesu," worauf wir uns als auf den empirischen Theil aller Ausmittelung der Dignität des Religionsstifters berufen, zumal einige Abweichungen bald zur Sprache kommen werden.

tigkeit des Gottesbewußtseyns oder das Nichtaufgehen im getheilten Seyn. Wir lösen also den Gegensatz auf in den des nur für sich Seyns des Ich, und in ein zwar für sich aber auch in Gott Seyn des Ich, d. h. selbstisches Bewußtseyn und Gottesbewußtseyn. Diese Reduction ist keine erschlichene; denn was wir bei Seite lassen, ist in ihr mit enthalten, weil im Zustande der Selbstsucht das Ich nicht isolirt ist, sondern in Verbindung mit getheiltem Seyn, das Gottesbewußtseyn aber nie ein ausschließliches seyn kann, sondern immer nur in Verbindung mit zeitlichen Lebensmomenten. Wir nennen also, dieses vorausgesetzt, des Stifters specifische Dignität die Stetigkeit des Gottesbewußtseyns, den Zustand der übrigen Menschen aber das Dominiren der Selbstsucht. Wenn man gewöhnlich die Kirche nur auf Ein Wunder gründet, auf das Unerklärliche nämlich, wie die specifische Dignität des Stifters entstanden sey, so stellen wir noch ein völlig parallel Unbegriffenes hin, nämlich, wie in den andern (im ersten) Menschen, insofern sie zuerst in der Wahrheit gewesen sind, Irrthum und Sünde entstanden sey; denn dieses ist Sache empirischer Nachweisung, die aber als solche kein Werden begreifen kann, sondern, so weit sie auch aufwärts dringt, doch immer bei einer Erscheinung, also einem schon Gewordenseyn stehen bleiben muß und jedes Werden als Geheimniß anerkennt, so gut wie auch die Speculation mit dem einzelnen Daseyn auch dessen Werden als unerreichbar anerkennt. Der Begriff der wahren allgemeinen Kirche ruht daher auf zwei gleich großen Räthseln, und ruht besser darauf, als nur auf dem einen Wunder, d. h. dem Stifter, weil dadurch, daß zwei räthselhafte Erscheinungen vorhanden sind, jede derselben viel vom Scheine des Wunderbaren als einem Unerhörten verliert. Muß man nun vollends zugeben, daß wir überhaupt keinerlei Werden und Entstehen seinem ersten Anfange nach erkennen, so reihen sich jene beiden nur als An-

fänge unbegriffener Postulate, auf denen die Kirche ruht, in die allgemeine Kategorie alles Entstehens ein, und das Wunderbare, insofern es einen Widerspruch gegen den übrigen Zusammenhang und Verhalt der Dinge bezeichnen soll, fällt so gänzlich weg, daß es vielmehr erst dann entstände, wenn wir, die wir als Regel anerkennen, keine Anfänge zu begreifen, es nun hier auf einmal im Stande wären. Mit diesem Geständniß und seiner Beleuchtung wird dem Begriffe der Kirche besser gedient seyn, als wenn wir uns in Versuche einließen, das Entstehen von Sünde und Irrthum aus dem Zustande der Wahrheit, und hinwieder das Entstehen eines sünd- und irrthumslosen Individuums aus einem gefallenen Gesammtleben begreifen zu wollen. Dieser Versuch würde vollends erschwert dadurch, daß wir Sünde und Irrthum als Ineinander erkannt haben und in steter Wechselwirkung; so daß das Entstehen von bloß einem von beiden undenkbar ist, und eine Nachweisung, wie entweder die Sünde, oder der Irrthum entstanden sey, zum Voraus als irrig erschiene, was eben so zu sagen ist vom Entstehen entweder bloß der Sündlosigkeit oder der Irrthumslosigkeit des Stifters a).

Ist nun im Stifter die Stetigkeit des Gottesbewußtseyns, in allen Uebrigen aber das Dominiren der Selbstsucht, so ist sein Einfluß auf diese nothwendig ein erlösender, und der Stifter ist der Erlöser. Vermöge seiner specifischen Dignität wirkt er also in den Angezogenen nicht etwa bloß eine Steigerung, sondern eine Umkehrung, eine Wiedergeburt, eine neue Schöpfung, die hier nicht mehr in die Geheimnisse des Entstehens fällt, weil sie als eine Mittheilung erscheint. Was früher im Menschen das Un-

a) Das p. 565. Gesagte widerspricht diesem Satze nicht, weil dort von Aufweisung des Vorhandenseyns beider die Rede war, nicht aber ihres Werdens. Eben weil Sünde und Irrthum in einander sind, ist mit dem Vorhandenseyn von einem das beider erwiesen. Nimmermehr aber kann ihr Werden irgend gespalten gedacht werden.

terdrückte war, wird nun das Dominirende. Beides, specifische Dignität des Erlösers und Wiedergeburt im Erlösten, sind also Wechselbegriffe, keines ohne das andere. Dieser Vorgang ist nur möglich in einem Gebiete, wo die Individualität herrscht und das Princip der Wahlanziehung waltet. Im Gebiete des Wissens findet ein solcher Vorgang totaler Umkehrung nicht Platz, weil sich da nur beweisen, andemonstriren läßt; wo sich aber dennoch Aehnliches findet, da rührt es nothwendig her von einem Individuellen, das am Identischen des Wissens doch immer mit ist; daher gehören solche Umschaffungen hier unter die Ausnahmen, in der Religion sind sie die Regel. — Dieß ist der Begriff und die Wirkung der specifischen Dignität. Es wird sich nun zeigen, daß diese totale Umkehrung nur darum kein Wunder ist, weil sie die graduelle Differenz schon voraussetzt, vermöge welcher in allen Menschen eine Richtung ist auf das Absolute, die aber in den Einzelnen auf sehr verschiedene abgestufte Weise zum Leben kommt. Daraus folgt für alle Einzelnen, die sich berühren, ein vielfaches Verhältniß des Dominirens und Dominirtwerdens beruhend auf dem Gegensatze der Spontaneität und Receptivität. Ja der höher Stehende verhält sich selbstthätig und dominirend zu den tiefer Gestellten, die gegen ihn receptiv sich verhalten. Auf dieser Stufenleiter muß Einer der Höchste seyn, und allmählich alle Andern kräftigen und läutern; denn auch sie sind schon in der Richtung auf die Religion, da sogar das bloße Aufnehmen nichts anders ist, als selbst eine Thätigkeit, wenn auch der schwächste Grad. So erscheint uns die Kirche von einer ganz andern Seite, und der Einfluß des auf der höchsten Stufe stehenden zeigt sich als ein anders gestalteter, nicht aber widersprechend dem Obigen. Von Allem aus ist auf dieser Seite die völlige Sünd- und Irrthumslosigkeit eigentlich nicht zu beweisen, sondern nur ein hoher, bisher höchster Grad von Vortrefflichkeit. Daher solche empirische

Nachweisungen der Sündlosigkeit Jesu immer eine Menge Züge anführen, die nichts beweisen als eben jenen hohen Grad a). Sie werden ferner keinen andern Maßstab für die Handlungen Christi zulassen als den ethischen b). Endlich wird man immer irren, wenn ein einzelnes Factum für sich allein beurtheilt wird, statt allgemeine Maximen nachzuweisen, unter welche das Einzelne sich einordnet c). Aber wenn sich auch die Nachweisungen an Alles dieses halten, so werden sie immer nur einen relativ höchsten Grad von Vortrefflichkeit aufzeigen können, und den Menschen die Erlösungsbedürftigkeit im strengen Sinne kaum zum Bewußtseyn bringen; denn diese sehen sich in der Richtung auf dasselbe Ziel hin und betrachten ihren Zustand als ein Zurückbleiben hinter dem Ideale, wobei man sich leicht beruhigen kann. Dieses Gebiet für sich allein haben die Rationalisten besonders angebaut, die als bloß solche sich nie darüber Rechenschaft geben können, warum sie Christum als alldominirend setzen und überhaupt die Kirche wollen sollen. Sie sehen in ihm weniger den Erlöser als einen

---

a) So muß, wie auch Ullmann gethan hat, empirische Apologetik immer auf speculative hinüber weisen und greifen; denn die Apologetik cfr. Schleierm. Darstellung des theol. Studiums §. 32. und 48. 2. Ausg. hat es mit beiden Standpunkten zu thun.

b) Wir hätten also niemals wie Ullmann uns für Christum auf Gesetze berufen, nach welchen Gott in der Natur wirkt; denn ein solches Hinübergreifen hebt die Wirkung geschichtlich apologetischer Untersuchungen auf. Man schlage seine Erläuterung der Begebenheit bei den Gadarenern nach.

c) So erklärt sich jene Heilung bei den Gadarenern. Christus thut was ihm Pflicht ist, ohne sich abhalten zu lassen durch den Schaden, welchen sich Andere dabei zuziehen. Er will Messias seyn, obgleich er weiß, daß er das Schwert bringt; er heilt den Besessenen, obgleich er sieht, daß die Schweine bei so nachlässig unzulänglicher Bewachung durch den noch einmal austobenden Rasenden in den See gejagt werden könnten. Was der Kranke täglich thun konnte, geschieht nun gerade bei der Heilung. Die Analogie, wie Gott im Gewitter wirke, scheint unstatthaft.

Lehrer, der sie weiter bringe, als sie ohne ihn kämen, da sie sich überhaupt sehr auf die identische Seite des Wissens hinüberneigen. Diese ganze bloß einseitige Wahrheit bedarf der Ergänzung durch die specifische Dignität; und eben so müssen die bloßen Supranaturalisten ergänzt werden durch die graduelle Dignität, um die Vermittelung zu finden für des Erlösers Einwirkung auf seine Erlösten, die sonst als etwas Magisches erscheinen würde, der Erlöser als nicht unserer Gattung, die Menschen aber als nicht in der Richtung auf das Absolute, wobei auch die Identität des Ich unterginge, der Erlöste sich nicht mehr als dasselbe Ich erkennen könnte, welches er früher war. Beide Einseitigkeiten jede für sich allein zerstören den Begriff der Kirche; das bloß specifische Verhältniß hebt das Wesen eines Zusammengehörens und stetigen Fortlebens auf; das bloß graduelle läßt keine Kirche als Organisation zu, sondern ein bloßes Verschwimmen und ungemessenes Sichabstufen aller Einzelnen. So folgt das Ineinander der specifischen und graduellen Dignität des Stifters aus dem Begriffe der Kirche, und dieser erst aus jenem, und die eine Behauptung kann nicht seyn ohne die andere.

Die sich anreihenden Erörterungen über die Begriffe der positiven Religion und der Offenbarung, welche die Frömmigkeit noch mehr vom Wissen ausscheiden müßten, nöthigt uns der Raum, welcher uns vergönnt wird, in eine andere Abhandlung zusammenzufassen.

(Schluß folgt.)

3.

Wie soll die Predigt beschaffen seyn? —

Homiletische Winke

von

Dr. Johann Eduard Erdmann
in Berlin.

Eine Vergleichung der Predigten, welche im vorigen Jahrhunderte gehalten wurden, und welche man in unserm Jahrhunderte hört und liest, ja sogar ein Blick auf die homiletischen Arbeiten vor zwanzig bis dreißig Jahren, läßt uns allerdings das erkennen, daß wir, wenigstens in vielen Stücken, im Vortheile stehen. Es ist nicht nur die reinere, edlere Sprache, nicht nur der bessere Geschmack in der Einkleidung, nicht nur die größere Anmuth der Form, welche in den ewigen Divisionen und Partitionen ganz vernachlässigt wurde, — nein, es ist Etwas, worauf es mehr ankommt, worin die jetzige Zeit vor jener den Vorzug verdient: die Predigten sind erbaulicher geworden, und es ist allen zum Bewußtseyn gekommen, daß sie das seyn sollen, und wo man jetzt fragen mag: wie die Predigt beschaffen seyn soll, wird die Antwort nicht fehlen, daß sie erbaulich seyn soll. Aber, so wahr dieß ist, so kann doch auch nicht geleugnet werden, daß mit dieser Antwort dem, der so fragt, kaum gedient seyn möchte. In der That gibt sie nur eine Bestimmung der Predigt an; die Erbaulichkeit ist doch nur eine Art, auf den Zuhörer zu wirken, und so ist also auf die Frage nach der Beschaffenheit oder den Eigenschaften der Predigt, nur ihr Zweck zur Antwort gegeben und ihre Wirkung. Wie sie selbst aber, auch abgesehn von dem Eindrucke, den sie macht, beschaffen seyn soll, das ist die Frage, auf die es ankommt, und zu deren Beantwortung hier ein schwacher Beitrag gegeben werden soll.

Eine ganz genügende und erschöpfende Antwort würde sich nur ergeben aus dem Begriffe der Predigt, und die Begriffsbestimmung derselben muß in der praktischen Theologie in der Theorie des Kultus vorkommen, und dann auch wiederum da, wo die Predigt als integrirender Theil der Wirksamkeit des Geistlichen hervortritt. Würde nun hier, wo natürlich weder die eine noch die andere in wissenschaftlichem Zusammenhange deducirt werden soll, die Idee der Predigt vorausgesetzt, so würde das als ein ganz willkürliches und unbegründetes Verfahren erscheinen. Es scheint darum sicherer, einen andern Weg einzuschlagen, der dennoch zum Ziele führen muß. Denn wenn die Idee der Predigt nicht nur ein todtes und müßiges Hirngespinnst seyn soll, so muß sie auch in der Realität ihre Macht zeigen, und, bei allen Abweichungen, in dem allgemein Herrschenden sich nachweisen lassen. Wir wollen darum die Predigt betrachten, wie sie factisch vor uns liegt; und indem wir, was allgemein als ihr wesentlich zugestanden wird, ins Auge fassen, wird sich uns ergeben, was für Anforderungen man an sie machen kann. Allerdings wird dabei die Voraussetzung gemacht, daß was wir herausheben nicht nur zufälliges Beiwerk der Predigt, sondern, ihrer Idee nach, ihr wesentlich sey. Als solches nun möchte Folgendes wohl zugegeben werden:

1) Es wird der Predigt überall ein biblischer Text zu Grunde gelegt,

2) Es wird überall über ein Thema gepredigt,

3) Die Predigt hat überall die Bestimmung, in der Kirche gehalten zu werden.

Wenn wir nun diese drei Punkte als Gesetze für die Predigt betrachten; so werden sich die Forderungen ergeben, die man folgerecht an die Predigt machen darf.

I. Erstlich also: der Predigt wird überall ein biblischer Text zu Grunde gelegt. Vorausgesetzt nun, daß dieß zum Begriffe der Predigt gehört und

also immer so seyn muß, so fragt sich's: Was soll der Text bei der Predigt, und wie soll sie sich zum Texte verhalten? Die Antwort, welche zunächst jedem Unbefangenen einfallen möchte, ist wohl die richtige, daß die Predigt eben seyn soll Erklärung (und Anwendung) des Textes, Exegese der Texteswort e.

Sehen wir auf die Praxis, auf die willkürliche Weise, mit der man an jeden denkbaren Text jede erdenkbare Predigt anknüpft, lesen wir die Anweisungen, welche uns lehren, wie man den Text benutzen könne, wie man Hauptpersonen, Nebenpersonen, Zeit, Ort, ja einzelne Worte u. s. f. hervorheben und daran die Predigt knüpfen könne, wird es als eine homiletische Geschicklichkeit gerühmt, daß der ehrwürdige Reinhard funfzehn Neujahrspredigten über Luc. 2, 21. gehalten habe, so ist das freilich sehr gegen eine solche Meinung gerichtet, und der Text ist nicht einmal mehr ein Motto, sondern ganz und gar unwesentlich für die Predigt. Dieß streitet aber gegen die Voraussetzung; nach dieser hat der Text eine Bedeutung, welche ist diese, was soll er? — Sagt man: die Aufmerksamkeit des Predigers auf einen Punkt richten und ihm die Schwierigkeit der Wahl abnehmen, so werden wohl die Meisten aus eigner Erfahrung wissen, daß es allerdings eine große Erleichterung ist, wenn der Gegenstand gegeben ist; aber warum dann einen Text, in dem nach jenen Anweisungen unzählige Gegenstände zu finden sind und also das Peinliche der Wahl bleibt, warum nicht lieber ein Dogma, oder eine Sittenlehre, oder ein bestimmtes Wort? — Soll der Text wirklich dem Prediger eine Schranke, eine Begrenzung seyn der umherschweifenden Willkür, so kann er es nur seyn, indem gesagt wird: Predige, was der Text sagt d. h. erkläre, erläutere ihn.

Oder man sagt: (und das ist wirklich geschehen) der Text sey dazu da, damit der Prediger die biblische Lehre vortrage, damit er christlich predige, so ist einerseits

zu erwidern: daß nur dann dieß erreicht wird, wenn die Predigt nichts anderes ist, als die Erklärung des Textes. Denn ist die Willkür im Behandeln des Textes in ihrer Schrankenlosigkeit autorisirt, kann an irgend ein Wort, oder irgend eine Nebenvorstellung witziger Weise angeknüpft werden, so möchte es keinen einzigen Text geben, an den sich nicht die unchristlichste Predigt knüpfen ließe. Auf der andern Seite ist nicht zu leugnen, daß biblische (d. h. material biblische, die Bibellehre enthaltende) Reden sehr wohl denkbar sind, welchen kein bestimmter Text zum Grunde liegt. So pflegen z. B. Viele ihre Casualreden nie an einen Text zu knüpfen, denen man doch zugestehen muß, daß ihre Reden (material) biblisch sind. Diese Bemerkung hat denn auch Harms dahin gebracht, daß er nicht nur Predigten ohne Text gehalten hat, sondern es in seiner Pastoraltheologie geradezu ausspricht, es sey gar nicht nöthig, daß die Predigt einen Text habe. Das Irrige darin zu widerlegen, ist hier nicht der Ort, unsere Voraussetzung ist, daß der Text der Predigt wesentlich. Das Wahre darin ist, daß, damit eine Rede (material) biblisch sey, ein Text eben nicht unumgänglich nöthig ist. — Jeder Grund also, der für den Gebrauch angeführt wird, daß die Predigt einen Text habe, erweist sich als ungenügend, wenn nicht die Voraussetzung gemacht wird, daß die Predigt in ausgeführter Form dasselbe sage, was der Text, und also Texterklärung sey. Nicht, damit die Rede christlich sey, ist der Text ihr nöthig, sondern damit sie Predigt sey. Ist aber die Predigt eben Exegese des Textes, so ist die erste Forderung an sie, daß sie formal biblisch sey, d. h. nicht nur was ihren Inhalt betrifft, biblische Lehre enthalte, sondern es zeige, wie sie zu einer bestimmten biblischen Stelle die Erklärung sey. —

Die Predigt sey formal biblisch d. h. Exegese des erwählten Textes. Dieser Forderung wird in unserer Zeit durchaus nicht überall nachgekommen, ja man hat sogar, wo sie an die Predigt gemacht wurde, ge-

radezu an die Homilie a) verwiesen, wo allein sie am Platze sey. Was die Homilie hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Texte von der Predigt unterscheidet — (ein anderer, wichtigerer Unterschied kann erst sub II. zur Sprache kommen) — ist dieß, daß bei den Homilieen ein längerer Abschnitt der heiligen Schrift zum Texte genommen wird, während bei Predigten, wenigstens gewöhnlich, der behandelte Text ein einzelner Spruch ist, oder auch ein Theil eines längeren Abschnittes z. B. einer vorgeschriebenen Perikope, die verlesen worden ist. (So kann z. B. eine Predigt über das Evangelium Dom. Trinit. sehr gut eine Auslegung seyn nur von Joh. 3, 3. „Es sey denn — nicht sehen.“ Da würde der ganze Unterschied zwischen der Predigt und der Homilie seyn, daß jene V. 3, diese V. 1—15 zum Texte hätte.) Wie sich eine Predigt, die wirklich ganz denselben Text mit einer Homilie behandelt, von ihr unterscheidet, wird nachher kurz angedeutet werden. Auf keinen Fall kann die Unterscheidung so gemacht werden, daß man sagt, die Homilie sey allein eine analytische Predigt. Eine Analyse dessen, was im Texte liegt, muß eine jede Predigt enthalten, und in sofern muß man an eine jede Predigt die Anforderung machen, daß sie analytisch sey. —

Diese Seite der Predigt ist in der neueren Zeit besonders in den schleiermacher'schen Predigten ausgebildet worden, welche in dieser Hinsicht als Meisterstücke dastehen. Auch der, welcher Schleiermachers Exegese sich nicht aneignen kann, und dem seine Predigten in mancher andern Rücksicht nicht zusagen, kann ihnen den großen Vorzug nicht absprechen, daß sie formal biblisch sind, d. h.

a) Ich muß, was man wohl schon aus dem Eingange sehen konnte, noch ausdrücklich bemerken, daß ich hier nur von der Predigt spreche, wie sie jetzt factisch da steht, so daß von der Predigt der Apostel, oder der Kirchenväter 2c. hier gar nicht die Rede ist, also auch Einwürfe von daher genommen nicht treffen. Dasselbe gilt vom Worte Homilie.

Predigten über den Text, so daß dieser erläutert wird, und am Ende das deutlich geworden ist, was Schleiermacher für den eigentlichen Sinn des biblischen Textes hält. Ich erwähne statt vieler andern Predigten nur seine Osterpredigt: Gleichwie Christus ist auferstanden u. s. f. im 5ten Bande seiner Predigten. Oben ward schon Harms erwähnt, der bei der großen Vortrefflichkeit seiner Predigten diese Seite gerade vernachlässigt. Charakteristisch ist es, daß gerade Schleiermacher das Predigen ohne Text an Harms streng gerügt hat.

II. Das Zweite, was als allgemein Gültiges und überall Anerkanntes bemerkt ward, war dieß: Jede Predigt hat ein Thema, und wenn nun unserer Voraussetzung gemäß dieß auch ein Gesetz für die Predigt ist, so fragt sichs, was man daraus folgerecht an die Predigt für eine Anforderung machen könne.

Wenn nun, um dieß klar zu machen, zuerst bestimmt werden muß, was ein Thema ist, so muß ich als die erste Bestimmung, um die Definition des Thema's zu Stande zu bringen, dieß setzen: Ein Thema ist immer ein Urtheil, oder ein aus Urtheilen zusammengesetzter Satz. — Das ist nun allerdings Etwas, was einer Rechtfertigung bedarf, weil es schwerlich allgemein möchte anerkannt werden. — Es ist nämlich das Gewöhnlichste, daß man meint, irgend ein einzelner Begriff könne das Thema einer Predigt abgeben (z. B. die Demuth), aber ein jeder wird doch zugeben, daß das Thema wenigstens in allgemeinen Umrissen sagen soll, was die Predigt enthalte, was gesprochen werden solle. Ein einzelner Begriff gibt aber dem Gedanken noch gar keine bestimmte Richtung. Unter jenem Titel kann gelehrt werden, daß die Demuth eine Tugend, oder daß sie eine Albernheit sey. Wie zwei Puncte nöthig sind, um die Richtung einer Linie zu bestimmen, oder, um ein passenderes Bild zu wählen, wie in der Musik nicht ein Ton Thema seyn kann, sondern nur eine Me-

lodie (d. h. Töne und das Verhältniß derselben) — so genügt auch nicht ein Begriff, um zu bestimmen, was die Predigt enthalte. In jenem Beispiele ist die Aufgabe gestellt, daß von der Demuth gesagt werden soll, — es fragt sich nun: was von ihr gesagt werden soll? — Dieß hat nun Einige bewegt, zu sagen: ein Begriff genüge allerdings nicht, aber ein Thema sey auch nicht ein Begriff, sondern ein Satz. Aber diese Definition ist auch zu unbestimmt, denn es sind Sätze denkbar, die aus dem oben angeführten Grunde (von ihrem Inhalte ganz abgesehn) nicht Themata seyn können, weil sie nur einen Begriff enthalten, z. B. Sätze wie: Laßt uns fromm seyn! — Hier auf Erden ist es schön! — Laßt uns Buße thun! Wir werden sterben u. s. f. Soll ein Satz fähig seyn, ein Thema abzugeben, so muß er zwei oder mehr Begriffe enthalten, die in ein Verhältniß gesetzt sind, dann aber wird er entweder ein aus Urtheilen bestehender Satz seyn oder ohne Zwang sich in einen solchen oder ein Urtheil verwandeln lassen. — In diesem Falle will ich das Wort Urtheil nicht so urgiren, mit dem ich in logischer Weise jene Forderung an das Thema ausgesprochen habe. (Um bei dem obigen Beispiele zu bleiben: „Demuth ist Selbsterkenntniß" kann ein Thema seyn).

Wenn nun der ersten Voraussetzung nach das Thema der Predigt wesentlich ist, so ergibt sich für das Verhältniß der Predigt zu ihrem Thema folgender Kanon, der auch ganz mit den gewöhnlichen Aussprüchen über eine Predigt in Einklang steht, die Predigt ist eine Durchführung, Explication des Thema's. Ist sie aber dieß, so folgt daraus, daß sie nur enthalte, was das Thema, und Alles, was es enthält. Hat eine Predigt ein Thema richtig durchgeführt, so ist das Resultat und die Summe der ganzen Predigt wiederum das Thema, welches die ganze Predigt in nuce enthält. Ist nun aber ein jedes Urtheil eine Synthese (der im Urtheile verbundenen Begriffe), ist

ferner die ganze Predigt Explication des Thema's, so daß, was die Predigt zu Stande bringt, das ist, was kurz gesagt im Thema enthalten ist, so folgt daraus, daß in jeder Predigt eine (die im Thema als Aufgabe gesetzte) Synthese hervorgebracht wird, und in dieser Beziehung ist eine jede Predigt synthetisch. Diejenigen Urtheile nun, welche zur Explication des Thema's unumgänglich nothwendig und sich unter einander coordinirt sind, sind die Unterthemata, die sich zu den einzelnen Theilen der Predigt genau so verhalten, wie das (Haupt) Thema zur ganzen Predigt. Mag nun der Gang der Predigt ein solcher seyn, daß zuerst das Hauptthema hingestellt wird, und daraus die darunter begriffenen Unterthemata entwickelt werden, die sich wiederum (im Schlusse der Predigt) vereinigen, — oder mag die Predigt von den Unterthematen, in sofern sie mehr isolirt von einander dastehen, beginnen, und in ihrer Durchführung zeigen, wie sie nothwendig zusammengehören, so daß also erst am Ende das Thema der Predigt zu Stande kommt, — immer muß durch die Predigt ein Thema entwickelt werden, und zwar so, daß, wenn nachher das Thema recapitulirt wird, darin die ganze Predigt wiederholt ist. Und so wäre denn die Definition für Predigtthema diese: Es ist dasjenige Urtheil (derjenige aus Urtheilen zusammengesetzte Satz), in welchem die ganze Predigt gegeben ist.

Man könnte nun freilich sagen, es sey noch gar keine Nothwendigkeit dargethan, warum eine Recapitulation oder Concentration der Predigt gerade nur *ein* Urtheil seyn müsse, und warum es nicht zwei sich coordinirte seyn könnten, aber wären so zwei Themata der Predigt da, welche nicht Bestandtheile *eines* Hauptthema's sind, so würde der Einheit der Predigt Eintrag gethan, sie hörte auf ein *Kunstwerk* zu seyn, in dem eben nur *ein* Gedanke durchgeführt wird, dem alle andern dienen. Deßhalb hat denn auch der allgemeine Gebrauch dahin entschieden, daß jede Predigt *ein* Thema habe.

Eben darum kann ich aber auch nicht leugnen, daß, wenn das Thema einer Predigt nicht ein Urtheil, sondern ein aus Urtheilen zusammengesetzter Satz ist, die Predigt schon Etwas von ihrer Einheit einbüßt, so daß die Theile sich von einander mehr ablösen, und gar wohl als besondere Predigten bearbeitet werden könnten. Es sey mir erlaubt, ein Beispiel anzuführen. Der Text sey Eph. 6, 10—17. Gesetzt, das Thema wäre gewählt: die Schutz- und Trutzwaffen des Christen sind der Glaube und das Wort Gottes. — Darin liegen die beiden Urtheile, welche die (Unter) Themata der Theile abgäben:

Der Schild des Christen ist der Glaube, und
Das Schwerdt des Christen ist das Wort Gottes. —

Es wird wohl ein jeder zugeben, daß es passender seyn möchte, diese beiden Urtheile, die im Thema nur zusammengesetzt sind, als Themata zweier Predigten zu bearbeiten. — Dagegen etwa ein Thema, wie dieß: „Glaube und Liebe bedingen sich gegenseitig", in sich auch zwei Urtheile enthält, ohne daß sich von ihm das Gleiche sagen ließe. —

Ist das Thema der Predigt ein Urtheil, so gibt die Analyse desselben wiederum diejenigen Urtheile, welche die Themata der Theile sind, und je mehr das erwählte Thema die Eigenschaft hat, daß es die Themata der Theile mit Strenge und Präcision angibt, so daß diese von selbst hervortreten, um so mehr wird in dieser Hinsicht die Predigt befriedigen, und wird die Eigenschaft haben, welche man manchmal so bezeichnen hört: sie habe eine so natürliche Eintheilung, daß diese sich sehr tief einpräge. Der richtige Ausdruck dafür wäre, daß sie methodische Strenge hat, und diese findet da statt, wo nur gesagt wird, was zur Sache gehört, und auch die äußere Form (hier die Eintheilung und Disposition) als in der Sache selbst liegend erscheint. Ist eine Predigt mit wahrer methodischer Strenge gearbeitet, so wird man nicht anders eintheilen, als sie sich selbst eintheilt. Aber freilich dieser Forderung,

daß die Theile sich von selbst ergeben und mit einer gewissen Nothwendigkeit im Thema liegen sollen, wird selten genügt; nicht als ob die methodische Strenge überhaupt selten zu finden wäre, sondern weil eine bestimmte Art der Anordnung in unsern Tagen so weit verbreitet ist, daß jede andere auffallend ist. Wir wollen statt aller andern Beispiele auf die reinhardischen Predigten hinweisen, welche dieser Art Dispositionen repräsentiren. Wenn nun gleich heut zu Tage weniger Unterabtheilungen gemacht werden, als R. deren machte, so hat sich doch diese Art der Disposition erhalten, und ist fast die allgemein herrschende. Ihre Eigenthümlichkeit besteht darin, daß, nachdem ein Gegenstand der Predigt bestimmt ist, nun gewisse Gesichtspuncte (τόποι der Sophisten) hinzugebracht, und mit Hülfe derselben eine Masse einzelner, gänzlich von einander unabhängiger, Prädicate zu jenem Gegenstande als dem Objecte hinzugefügt werden, so daß sich eine Menge einzelner Urtheile ergeben, durch deren Ausführung und Beweis die Predigt gebildet wird. — Wir wollen dies eben Gesagte an einer reinhardischen Predigt nachweisen. — Die Predigt am 2ten Sonnt. nach Trinitat 1792 gehalten hat zum Gegenstande Betrachtungen über die Zerstreuung. Es werden darin betrachtet:

1. Beschaffenheit und Arten derselben, und wird sie eingetheilt in
   a) leichtsinnige, b) wollüstige, c) geschäftige, d) auf Betäubung abzielende.
2. Schädliche Wirkungen derselben. Der Zerstreuung suchende kann:
   a) weder seine Kräfte gebrauchen, noch b) seine Würde behaupten, noch c) sein Daseyn genießen, noch d) frohe Zukunft erwarten.
3. Mittel dagegen sind:
   a) Unparteiisches Besinnen, b) Entschluß, seine Beschäftigung seinem Berufe zu weihen; c) bei

jeder Gelegenheit sich zu sammeln, d) sich ans Ende zu erinnern.

Wenn man nun fragt, was dieser Predigt den trocknen Charakter gibt, so ist es eben der Anschein von Methode bei der unbegrenzten Willkür der Anordnung; eine Masse von Gedanken sind an einander gereiht ohne eine andre Verbindung, als die im Belieben des Redners liegt. Man könnte eben so gut die Zerstreuung anders eintheilen, etwa in körperliche und geistige u. s. f. Wenn man von dieser Predigt den Inhalt angeben wollte, so wäre das wohl nicht kürzer möglich, als es oben geschehn ist, und die Schwierigkeit, diese Predigt in den Hauptsachen zu behalten, liegt eben darin, daß der Redner ohne eine gesetzmäßige Ordnung verfahren ist. — Dieser Vorwurf trifft, wie ein jeder mir zugeben wird, nicht nur diese, sondern, mehr oder minder, alle reinhardischen Predigten.

Ist eine solche Art einzutheilen erlaubt, so ist es sehr leicht, eine genaue Disposition zu machen, ohne daß man das Thema kennt, wo es denn deutlich ist, wie die Disposition ganz äußerlich, ja ein völlig mechanisches Thun werden kann. — Es sey z. B. der Gegenstand der Predigt x, man betrachtet es:

1. In seinen Gründen. Diese liegen:
   - A. In Andern,
     - a. In Unterricht und Erziehung.
     - b. Im Beispiel.
   - B. In uns selbst.
     - a. Anlage.
     - b. Eigne Selbstbestimmung.

2. In seinen Folgen. Diese sind
   - A. Für uns selbst:
     - a. In Leiden: Trost.
     - b. In Freuden: Schutz vor Sünde.
   - B. Für Andere.
     - a. Ihr irdisches,
     - b. Ihr geistiges Wohl fördernd.

Schluß. Darum laßt uns dem Beispiele Andrer und ihrem Unterrichte folgen, unsre Anlagen unterstützen, —

so werden wir in Freud und Leid uns selbst — und Andern im irdischen und geistigen Wohlergehn förderlich seyn. — Es ließe sich nun, namentlich mit Hülfe von Antithesen wie: im Leben und Sterben rc. noch mehr ins Detail disponiren, und ich möchte gern wissen, welche christliche Tugend (mit hinzugefügter Negation gilt es von jedem Laster auch) nicht die Stelle des x einnehmen könnte. Das Jämmerliche und Langweilige in dieser Eintheilung liegt eben darin, das sie als etwas ganz Aeußerliches zum Thema gebracht wird, es ist gar kein Grund, warum sie da ist. Es sey z. B. hier x = Christenliebe, so liegt es gar nicht im Begriffe der Christenliebe, daß sie in ihren Gründen und Folgen betrachtet wird, — man könnte eben so gut eintheilen, 1. gegen Wohlthäter, 2. gegen Widersacher; eben so die Unterabtheilungen u. s. f. — Solcher Art Predigten bestehn aus eben so vielen isolirten Urtheilen als Unterabtheilungen da sind, und der Eindruck, den eine solche Predigt macht, ist der von einer Masse an einander gereiheter Themata, wie denn wohl Viele aus Erfahrung bezeugen werden, daß man aus jeder reinhardischen Predigt sehr viele Themata schöpfen kann. Z. B. im eben angeführten: „Zerstreuung zielt auf Betäubung ab rc.“ Nur bei einem richtigen Bewußtseyn über die Bedeutung der Eintheilung, das freilich unzertrennlich ist von dem über die Bedeutung des Thema's, werden solche ganz äußerliche Fragen verschwinden, ob eine Predigt dichotomisch oder trichotomisch seyn solle. Es läßt sich darauf gar nichts antworten, als dieß Eine: sie muß seyn, wie das Thema es erfordert; das Eine wird sich allerdings sogleich bestimmen lassen, daß, da ein jedes Thema eine Synthese von (wenigstens) zwei Begriffen ist, beiden aber ihr Recht widerfahren muß, eine Predigt stets wenigstens zweitheilig seyn wird. —

Da hier erklärter Maßen keine streng wissenschaftliche Deduction gegeben werden sollte, so konnte es nicht anders

seyn, als daß ich Vieles nur versicherungsweise hinstellte. Dagegen liegt mir nun ob, die aufgestellte Ansicht gegen einige Einwände zu vertheidigen, die aus solchen Instanzen hergenommen sind, welche ich berücksichtigen muß. Es kann nämlich ein Einwand gegen meine Ansicht a) auf das basirt werden, was ich selbst sub I. gesagt habe, und es können b) Einwände hergenommen werden aus der Beschaffenheit der Predigt, wie sie faktisch vor uns liegt, c) eine Autorität, auf die ich selbst immerfort provocirt habe. — So werde ich drei Einwände hervorzuheben und kurz zu beleuchten haben.

a) Es kann nämlich scheinen, als sey dasselbe, was hier vom Thema gesagt wurde, sub I. vom Texte gesagt, und es frage sich nun, welches das Wahre sey? — Indeß ist nach dem Gesagten der Unterschied nicht zu verkennen. Wo vom Texte die Rede war, war das Resultat dieß, daß die Predigt *den Text erklären* solle, hier dagegen, daß sie nur das Thema, und *das ganze Thema* expliciren solle. Der Forderung an die Predigt hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Texte ist also schon entsprochen, wenn der Text von irgend einer Seite klar gemacht worden, er mag sonst noch Seiten haben, die die Predigt nicht berührt, und die also unerklärt bleiben. — Eine solche Unabhängigkeit der Predigt vom *Thema* ist nicht erlaubt. Bleibt Etwas vom Thema unexplicirt, so ist die Predigt nicht vollendet, kommt in ihr Etwas vor, was im Thema nicht implicite lag, so ist ein zu enges Thema gewählt. Das Verhältniß des Textes zum Thema, und die Entwicklung des letzteren aus jenem deutlich ins Licht zu setzen, ist der Zweck der Einleitung der Predigt, und hier werden graduelle Unterschiede nicht fehlen. Nehmen wir den Fall an, daß der Text selbst Thema ist (wie in der erwähnten Predigt von Schleiermacher), so werden beide Forderungen zusammenfallen, und die methodische Explication des Thema's zugleich erschöpfende Erklärung des

Textes seyn. Dieser glückliche Fall, welcher der Predigt eine ganz eigenthümliche befriedigende Gestalt gibt, wird aber nur da statt finden, wo der Text in einem einzelnen Spruche besteht. — Liegt dagegen im Texte mehr, als das Thema, so wird bloß eine einzige Seite, ein einzelner Zug des Textes erklärt, und je specieller, (und also weniger den ganzen Text darstellend) diese Seite ist, um so weniger wird in allen Puncten der Predigt die directe ausgesprochne Abhängigkeit vom Texte sich finden können. Als Grenze ist hier zu bestimmen, daß: das Maß überschritten ist, wenn die Predigt nicht mehr Erklärung (wenigstens einer Seite) des Textes ist und also mit ihm nur durch ein äußerliches Band (etwa Gewohnheit oder Vorschrift) verbunden ist. Wenn nun so die Predigt unmittelbar am meisten vom Thema abhängig ist, so ergibt sich über ihre Abhängigkeit vom Texte folgender Kanon: das Verhältniß der Predigt zum Texte ist durch das Thema vermittelt, und wie sehr die methodische Predigt der Forderung, formal biblisch zu seyn, entspricht, hängt davon ab, wie nahe das Thema dem zu Grunde gelegten Texte liegt, und den Gedanken des Textes in seiner Totalität, oder bloß von einer Seite aufgefaßt hat.

Zwei andere Einwände, die gemacht werden können, sind hergenommen von der Gestalt, welche die Predigt hat. Es kann nämlich b) gesagt werden, daß nach dieser Theorie einer Art Predigten, welche doch factisch gebräuchlich sey, der Name Predigt gar nicht beigelegt werden könne, nämlich der Homilie. Nun wird doch aber auch von der Homilie verlangt, daß in ihr ein Gedanke durchgeführt, die einzelnen Theile aber durch die einzelnen Theile des Textes bestimmt seyen. Da muß ich nun die Forderung, die ich an die Predigt überhaupt mache, auch an die Homilie machen. Auch sie wird zum Thema ein Urtheil haben, nur wird sich dies vom Thema einer

andern Predigt darin unterscheiden, daß in diesem Urtheile der ganze Text, (oder eine solche Vorstellung, die nur durch alle einzelnen Theile des Textes erschöpfend dargestellt wird) die Stelle des Subjectes (oder Prädicates) einnimmt. Z. B. Ueber den Text Joh. 8, 46—59. würde gepredigt und in einer Homilie gezeigt, daß, eben wie die Juden bei jedem neuen Zeugnisse für die Wahrheit mehr ergrimmten, ganz in derselben Weise wir bei dergleichen Zeugnissen erbittert werden, so würde das Thema etwa so lauten: Unser Sonntags Evangelium (oder: das Betragen der Juden in unserm Evangelio) ist ein Bild der verschiednen Grade, in denen sich unsere Erbitterung gegen die Wahrheit zeigt. Die Theile ergeben sich dann sogleich, indem die einzelnen Theile des Subjects, als eben so viel einzelne Subjecte, mit dem Prädicate des Thema's verbunden werden. — Die einzelnen Züge seyen etwa in diesem Evangelio: Auf den Grund, den Christus V. 46 anführt, schweigen sie, den im V. 47 halten sie für einen Beweis seines persönlichen (nationalen) Hasses (du bist ein Samariter) — V. 51 läßt sie Wahnsinn in seiner Lehre sehn, — 54—58 läßt sie Steine aufheben, — so ergäben sich folgende Urtheile.

1. Ihr Schweigen
2. Ihr persönlichen Haß Voraussetzen
3. Ihr Vorwurf des Wahnsinnes
4. Ihr Steinigenwollen

} ist Bild unserer Erbittrung ꝛc.

Auch hier werden sich Annäherungen an die Homilie finden, die es schwer machen, die Predigt zu classificiren. Ist nämlich Subject oder Prädicat des Thema's eine Vorstellung, die nur durch einzelne im Texte zerstreute Theile deutlich gemacht wird (eine Collectivvorstellung, gleichsam die durch Addition hervorgebrachte Summe jener einzelnen Theile), so nähert sich die Predigt mehr der Homilie, — ist es mehr ein einzelner Begriff (die Concentration des Textes), so tritt mehr der Charakter der Predigt im en-

gern Sinne hervor. — In der öfter erwähnten Predigt von Schleiermacher ist in dem Thema: „das Leben Christi nach seiner Auferstehung, wie es die Schrift uns darstellt, ist ein Bild unseres neuen Lebens“ — das Subject: das Leben Christi u. s. w. eine solche Summe einzelner, in der h. Schr. zerstreuten Züge, und daher nähert sich die Predigt einer Homilie, und wäre völlig eine Homilie, wenn alle hervorgehobenen Züge in diesen Textesworten expreß ausgedrückt wären, wo denn das Thema etwa so lauten würde: das Leben Christi, wie es diese Textesworte beschreiben ꝛc. Die Theile in dieser Predigt ergeben sich nun ganz wie oben, indem mit jedem einzelnen Zuge im Leben Christi (als dem Subjecte) „Bild unseres neuen Lebens“ als Prädicat verbunden wird; also:

I. Daß er vorher starb, II. daß er nach dem Tode derselbe war, III. daß sein Leben allmählich erstarkte, IV. daß es nur in einzelnen Augenblicken hervortritt,	— ist ein Bild unseres neuen Lebens.

Predigten dieser Art sind es, die man mit dem Namen der synthetisch-analytischen bezeichnet hat, eine Art derselben, gegen welche Harms in seiner Pastoraltheologie wohl ganz ohne Grund sich ganz und gar erklärt. — Läßt man aber bei der Homilie die Anforderung nicht gelten, daß in ihr nur ein Gedanke hindurch gehe, und versteht darunter nur eine praktische Anwendung der einzelnen Sprüche, ganz ohne daß irgend ein Zusammenhang nachgewiesen wird — (einige Pastoralanweisungen, welche, sonderbar genug, eine Homilie zu machen, für leichter halten, scheinen das wirklich darunter zu verstehn) — so muß nach dieser Ansicht der Name Predigt ihr allerdings abgesprochen werden. Damit soll aber gar kein Tadel ausgesprochen werden. Im Gegentheile, oft wird eine solche unmethodische Betrachtung zweckmäßiger seyn wegen anderer Umstände, als es eine streng gearbeitete Predigt wäre, aber dann

begnüge man sich mit der Zweckmäßigkeit, und verlange nicht den (bloßen) Namen Predigt für das, was in andrer Hinsicht mehr ist, nämlich gesegnete, erbauliche Betrachtung.

e) Endlich aber kann nach dem, wie die Predigt factisch dasteht, der Einwand gemacht werden, daß meine ganze Deduction eine Erschleichung sey. Indem nämlich Niemand unter Thema das verstehe, was ich, seyen alle von mir daraus, daß die Predigt ein Thema haben müsse, gemachten Folgerungen ungültig. Daß aber in der That Niemand unter Thema dieß verstehe, das werde α) durch alle Predigten bewiesen, denn da, wo das Thema angekündigt wird, am Schlusse des Einganges, da werde höchst selten ein Urtheil angekündigt, sondern weit häufiger entweder nur das Object der Betrachtung, oder eine Frage. — Dieser Einwand findet aber seine Erledigung, wenn nur bedacht wird, daß ein großer Unterschied ist zwischen der Ueberschrift einer Predigt und ihrem Thema. Jene zeigt nur an, worüber, dieses auch, was gesprochen wird. Und das, was am Schlusse des Eingangs angekündigt wird, ist gewöhnlich die Ueberschrift, höchst selten wird das Thema angekündigt, und ich halte das — warum, darüber sogleich — für sehr zweckmäßig. Wenn nun etwa die Ankündigung des Objects der Predigt mit den Worten gegeben wird; wir wollen betrachten „was Demuth ist," so wird es wohl Niemandem einfallen die Worte: Was ist Demuth? für ein Thema zu halten, sondern dieses kommt erst zum Vorscheine, wenn die Frage beantwortet ist. Die Frage ist das Urtheil, in welchem das Subject oder Prädicat gesucht wird, ist der gesuchte Begriff gefunden, so ist erst das Urtheil vollständig. In diesem Falle ist erst die aufgeworfene Frage, mit ihrer Antwort als ein Satz ausgesprochen, das Thema. Was mich nun bewegt, diese Weise, wo man das Thema nicht nennt, für zweckmäßiger zu halten, sind Gesichtspunkte der rhetorischen Taktik. Sie erhält den Zuhörer in selbstthätiger Spannung, und zwingt ihn, den fehlen-

den Begriff mit zu suchen, während, wo das Thema ganz ausgesprochen ist, der Zuhörer schon weiß, wohin Alles zielt. Aus eben der Ursache möchte ich es auch in den meisten Fällen vorziehn, bei Angabe der einzelnen Theile auch nicht die in ihnen zu explicirenden Urtheile (ihre Themata) mit dürren Worten auszudrücken, sondern auch hier lieber die Gesichtspunkte anzugeben, oder die Themata unvollständig d. h. als Fragen anzugeben. Diese Taktik wird nun von den ältern Predigern sehr vernachlässigt, am meisten von Reinhard. Er drückt sein Thema sehr häufig bei der Ankündigung ganz bestimmt aus (z. B. 23. Sonnt. nach Trin. 1794, daß das Laster immer schlimmer wird, je mehr man es verbergen will), oder wenn er das auch beim Hauptthema nicht thut, so doch bei den einzelnen Theilen, z. B. bei der oben betrachteten Predigt: „Man kann die Zerstreuung eintheilen in leichtsinnige, wollüstige u. s. w. und nun geht der Gang so fort: Es gibt e r s t l i c h eine leichtsinnige u. s. w., daher aber auch bei den meisten reinhardischen Predigten das Gefühl, als sey die Ausführung ganz etwas Unnützes, weil in der That etwas Neues nur am Anfange jedes Theils in einem Satze gesagt wird. — Vergl. etwa i n d i e s e r Beziehung zwei Predigten über Eph. 6, 4. von Zollikofer Predd. Lpz. 1772. und von Schleiermacher Predd. üb. Hausstand. Damit will ich nun durchaus nicht gesagt haben, daß in keinem Falle das Thema angekündigt werden solle. In der öfter erwähnten Osterpredigt von Schleiermacher ist dieß geschehn. Da hat es aber die Gefahr nicht, daß die Aufmerksamkeit erlahme, da das, worauf es eigentlich ankommt, die einzelnen Züge der Aehnlichkeit, von dem Zuhörer zugleich mit dem Redner noch gesucht werden. — Es war der Zweck dieser Digression überhaupt nur der, zu zeigen, daß die gewöhnliche Weise, den Gegenstand der Predigt anzukündigen, meiner Theorie nicht widerspricht, weil die rhetorische Taktik es oft, ja in den meisten Fällen räthlich macht, das Thema nicht zu nennen.

ß) Wichtiger aber könnte der Einwand erscheinen gegen die Richtigkeit meiner Definition von Thema, wenn man, auch auf die Erfahrung provocirend, sagte, daß die Wenigsten, indem sie ihre Predigten arbeiteten, ein Thema in dem aufgestellten Sinne hätten, und wenn nun etwa die, welche anerkannter Maßen die besten Kanzelredner sind, selbst behaupteten, ihre Predigten seyen nicht Explicationen eines Thema's in dem angeführten Sinne, so scheint das allerdings dem Behaupteten den Todesstoß zu versetzen, weil jene doch wohl am besten wissen müssen, was ihre Predigten seyen. Aber gerade dieß Letzte möchte ich, so parador das scheint, nicht unbedingt zugeben. Es ist mit den methodischen Predigten, wie mit dem logischen Denken; wie jeder Verständige, auch ohne Logik studirt zu haben, ihre Regeln befolgt, so ist es sehr möglich, daß ein methodischer Sinn den Redner so leitet, daß seine Predigt den aufgestellten Forderungen ganz genügt, ohne daß er sich eines Thema's bewußt ist. Da kann er aber auch nur sagen: ich habe kein Thema durchgeführt, aber sagt er: es ist in der Predigt keins durchgeführt, so kann er sich darin allerdings irren, ganz wie Jener vielleicht Recht haben kann darin, daß er keine logischen Regeln (bewußt) befolge, aber Unrecht darin, daß also sein Denken ein unlogisches sey. Das Letztere, daß in einer Predigt, ohne daß der, der sie machte, sich dessen bewußt war, ein Thema ganz explicirt ist, ist sogleich bewiesen, sobald jene (ohne Thema gearbeitete) Predigt in einen zum Thema passenden Satz zusammengezogen werden kann. Nur wenn dieß gar nicht geht, d. h. wenn durchaus nicht Ein Gedanke als der Inhalt der Predigt nachgewiesen werden kann, dann verdient sie allerdings nach dem Aufgestellten Tadel, dieß ist aber seltner der Fall, als man auf den ersten Anschein meinen möchte. — Wenn nun auch der methodische Sinn Viele instinctartig den oben angeführten Forderungen entsprechen läßt, so kann ich doch nicht umhin, zu wünschen, daß Alle mit Bewußtseyn einer streng

methodischen Durchführung des Thema's sich befleißigen. Zucht ist Jedem zu empfehlen. Es würde auch bei den glücklich Begabten, denen solch methodischer Sinn einwohnt (und wie vielmehr bei denen, in welchen er nicht solche Macht hat), die Einheit der ganzen Predigt gewinnen, und viele üppige Seitenschößlinge würden abfallen. Dann aber, und das ist das Wichtigste, würde die Art der Eintheilung und Disposition mehr herrschend werden, die der Predigt eigenthümlich ist. Es würden die Dispositionen verschwinden, die Einen wie Uniformen gemahnen, in die jeder Gedanke hinein gepreßt wird, der das Unglück hat, Thema zu werden, jene Abtheilungen und Unterabtheilungen, die kein Zuhörer ohne Mühe behält, weil sie von Außen herzugebracht sind, und die bei anerkannt trefflichen Rednern die Predigt so ungenießbar werden lassen, jene äußeren Gesichtspuncte, die, statt die Aufmerksamkeit zu fesseln, sie vielmehr von dem Gegenstande ablenken, eben auf das Beiwerk hin, was gar nicht im Gegenstande liegt. Wahrhaft methodische, organische Eintheilung und Disposition der Predigt ist das Einzige, was den Zuhörer so mit sich zieht, daß er keinen Zwang fühlt, sondern das Gefühl hat, es können nicht anders als so die Theile sich folgen, und ich kann es nicht leugnen, daß viele sonst treffliche Predigten gerade durch den Mangel an methodischer Strenge so kalt und langweilig werden, indem sie das Gepräge einer altmodischen Pedanterei an sich tragen. So gewiß ich weiß, daß eine Predigt bis in die kleinsten Partieen hinein, ja bis auf jeden einzelnen Satz streng disponirt seyn muß, so muß ich doch auch gestehn, daß ich lieber gar keine, als eine, nicht mit Nothwendigkeit durch das Thema gegebene, Eintheilung mag. —

Dieß wären nun die Einwände, die man meiner Meinung nach gegen meine Ansicht machen kann, einen andern, den nämlich, daß dann eine Predigt sich nicht von einer Abhandlung unterscheide, kann ich erst unten sub III. berücksichtigen.

III. Das Dritte, was als allgemein zugestanden vor-

ausgesetzt ward, war: die Predigt hat überall die Bestimmung, in der Kirche gehalten zu werden.

Sie soll gehalten werden. Hat sie diese Bestimmung, so fällt sie also sogleich in das Gebiet der Rede, und es fragt sich nun, was daraus, daß die Predigt eine Rede ist, sich für Anforderungen ergeben, die man an sie machen darf. Das, was der Rede ihren bestimmten Charakter gibt und sie unterscheidet von jedem andern Kunstwerk in Worten, ist dies, daß sie immer den Zweck hat, in dem Zuhörer eine bestimmte Willensentschließung zu wirken (πειϑώ als Zweck der Rede). Wenn nun die Predigt eine (geistliche) Rede ist, so muß also auch an sie die Forderung gemacht werden, daß sie auf den Willen wirke, und Willensentschließung hervorbringe. In dem gewöhnlichen Ausdrucke, die Predigt soll erbauen, liegt dasselbe. Erbauen = stützen, also Kraft vermehren. Eine Kraft ist nicht ohne Aeußerung, eine Erbauung nicht ohne Beziehung auf das Leben, und auf die selbstbewußte Kraft, woraus das Leben hervorgeht, d. h. den Willen. — Diese Wirkung muß aber eine eigenthümlicher Art seyn, denn die Predigt soll gehalten werden in der Kirche, in der Gemeinde, und so muß denn die von der Predigt gewirkte Willensentschließung eine solche seyn, die mit dem Zwecke des Gottesdienstes, der Erhöhung des religiösen Lebens, in Verbindung steht, die Predigt muß also eine religiöse Willensentschließung wirken. — Hieraus möchte vielleicht Mancher folgern, daß ich nur die sogenannten moralischen Predigten statuire. Ich muß deshalb hier kurz erinnern, daß ich die Eintheilung der Predigten in dogmatische und moralische verwerfe, erstlich weil Moral und Dogmatik Theile der Wissenschaft sind, und also Moral predigen so viel hieße, als Wissenschaft predigen, was ein Unsinn wäre, — zweitens aber, weil nach meiner Meinung eine Predigt, die zum sittlichen Leben ermahnte ohne eine Beziehung auf den Glauben, keine christliche, dagegen aber die Darstellung einer Glaubenslehre ohne

Beziehung aufs Leben (wenn es eine solche gäbe) eine todte Lehre wäre. Der Mittelpunct des christlichen Lebens ist die Versöhnung mit Gott, jeder geistige Lebensmoment so wie jede Erregung des geistigen Lebens muß darauf sich beziehn. Wenn nun in jedem Augenblicke entweder vorwiegen wird das Bewußtseyn der vollendeten Versöhnung, oder das der noch nicht vollendeten, so ergibt sich von selbst, daß dieser relative Unterschied auch den verschiedenen Willensentschließungen ihren verschiedenen Charakter gibt. Ist das Bewußtseyn vorwiegend, daß die Versöhnung vollendet ist, so wird die religiöse Willensentschließung dahin gehen, ihrer theilhaft zu bleiben, herrscht das Bewußtseyn vor, daß wir als Einzelne ihrer noch nicht ganz theilhaft sind, so dahin, ihrer theilhaft zu werden. Und so hat denn eine jede Predigt, da sie eine religiöse Willensentschließung wirken soll, die Pflicht, den einen oder den andern Entschluß zu wirken. Wo nicht Eines oder das Andere durch sie hervorgebracht wird, da hat sie ihren Charakter als geistliche Rede verleugnet; und ist eben nicht Predigt.

Wenn nun aber vorher sich als das Resultat unserer Untersuchung ergeben hat, daß die Predigt nur Explication des Thema's, und mit dem Thema also die ganze Predigt gegeben ist, dazu nun aber diese neue Bestimmung hinzugetreten ist, so folgt daraus: nicht nur, daß die ganze Explication des Thema's der Art seyn muß, daß sie auf den Willen wirke d. h. rhetorisch, sondern auch das Thema selbst seine Beziehung auf eine Willensbestimmung aussprechen muß. Soll die Predigt praktisch seyn, so kann sie es nur, indem auch schon ein praktisches Thema gewählt ist. Und hier möchte dann auch die oben erwähnte Frage ihre Erledigung finden: worin sich die Predigt von einer Abhandlung unterscheide? Die Antwort ist: Im Thema und also auch in der Ausführung. Ein Thema für eine Predigt und eine Abhandlung ist eine Unmöglichkeit, denn jene muß auch im Thema ihre praktische, diese

auch im Thema ihre, nicht auf den Willen gerichtete, Tendenz zeigen. Ein Versuch, das Thema einer Abhandlung in einer Predigt zu bearbeiten, wird es zeigen, wie man immer die Beziehung auf den Willen hinzuträgt. Und wenn man nun nachher die ganze Summe der Predigt in einem Satze wiederholte (also das Thema extrahirte), so würde sich's zeigen, daß auch dieser Satz die praktische Tendenz enthält, und also nicht mehr das Thema der Abhandlung ist. Eben so wenig aber, als das Thema einer Abhandlung ein Predigtthema abgeben kann, eben so wenig paßt ein erbauliches Thema d. h. eins, welches directe seine Beziehung auf eine religiöse Willensbestimmung zeigt, zu einer Abhandlung, oder es muß diese Beziehung von ihm abgestreift werden, wodurch das Thema in der That ein ganz anderes würde.

Wenn nun dieß paränetische Element in der ganzen Predigt seyn muß, und nicht etwa nur im Schlusse, so folgt also, daß auch die Themata der Theile diese Natur haben müssen, auch sie dürfen nicht Themata einer Abhandlung seyn, und so folgt daraus, daß die ganze Disposition diesen Charakter zeigen muß.

Wenn nun eben so wie die Forderungen sub I. und II., auch diese sub III. als Maßstab an unsere Predigtliteratur gelegt wird, so können wir in dieser Hinsicht uns am meisten rühmen, im Vergleiche mit den vergangnen Decennien große Fortschritte gemacht zu haben. Hier möchte wegen der Masse es schwer seyn, einzelne Namen bemerklich zu machen, ohne andern zu nahe zu treten. Diese Forderung ist allgemein anerkannt. Eben deswegen habe ich gerade diesen Punkt nur ganz kurz berührt, hier war kein Widerspruch zu erwarten, hier kann auf Vieles verwiesen werden, was z. B. Harms theils praktisch geleistet, theils in seiner Pastoraltheologie, theils noch neuerlichst in den Stud. und Krit. („Mit Zungen reden") gelehrt hat. — Ich hätte gerade deswegen diesen Punct ganz außer Acht gelassen, wenn nicht der letzt erwähnte Einwand zu be-

seitigen gewesen wäre. Wir müssen uns freuen, daß die Zeit vorbei ist, wo nur praktische Klugheitsregeln, oder todte orthodox klingende Formeln auf die Kanzel gebracht wurden, der rhetorische Charakter der Predigt ist mächtig hervorgetreten, aber es ist nicht zu leugnen, daß je mehr das Gewaltige und Erhabne, was in dieser Hinsicht manche Predigten heutiger Tage (z. B. die des jüngern Krummacher) leisten, anerkannt wird, daß um so mehr sich auch die Ueberzeugung aufdrängt, wie dieß allein auch nicht die Predigt macht, und wie mit solcher Fülle der Kraft, wenn die andern Forderungen nicht vernachlässigt würden, unendlich viel mehr erreicht würde.

Das Resultat dieser Untersuchung also ist, daß die Predigt formal biblisch, methodisch und praktisch (rhetorisch) seyn soll. Es versteht sich von selbst, daß hiermit nicht alle Forderungen ausgesprochen sind. Es kann eine Predigt diese alle erfüllen, und, weil sie etwa nicht den Bedürfnissen der bestimmten Gemeinde entspricht u. dgl., fehlerhaft seyn. Ich habe nur auf einzelne Punkte aufmerksam machen wollen, die mehr die Form der Predigt betreffen, die aber besonders berücksichtigt werden mußten, weil sie sowohl in Predigten, als auch in homiletischen Anweisungen verhältnißmäßig außer Acht gelassen werden. — Wo das Erste jener drei Elemente auf Kosten der übrigen vorwiegt, da wird sie mehr einer erbaulichen Schrifterklärung, wie etwa die alten Homilieen sind, sich annähern, wo das zweite, wird mehr eine strenge Begriffsbestimmung gegeben, die für den Religionsunterricht paßt, — wo das dritte, da wird mehr der Charakter casueller, auf Einzelne berechneter Reden erscheinen. Die verschiedenen Bedürfnisse nun der Zuhörer, das verschiedene Interesse, welches bei Einem dahin geht, den Sinn einer schwierigen Schriftstelle einzusehen, bei dem Andern, seine religiösen Begriffe zu ordnen und in Einklang zu bringen — bei dem Dritten, Trost und Stärkung in bestimmten Lagen

des Lebens zu finden, dieß ist es, was über eine und dieselbe Predigt so verschiedene Urtheile fällen läßt. Am wenigsten abhängig von der zufälligen Beschaffenheit der Zuhörer, eben darum aber auch am meisten ihrem Zwecke bei Allen entsprechend, wird die Predigt seyn, die alles Drei vereinigt. Daß nun die erste Forderung mit der dritten sich sehr gut vereinigen lasse, wird wohl zugegeben werden, weniger vorauszusetzen ist das von der zweiten. Die so beliebte Trennung von Kopf und Herz (als sey jener herz- und dieses kopflos) hat es dahin gebracht, daß man zu glauben scheint, wo methodisches Denken statt finde, da leide das Gemüth und Herz Schaden. Schreiber dieses muß gestehen, daß eigene und fremde Erfahrung ihm gezeigt hat, wie gerade die Predigten am meisten wirken, in welchen das Methodische nicht zurücktritt. Eine mehrjährige Amtswirksamkeit bei zwei Gemeinden, deren eine höchst Gebildete enthielt, während die andere nicht nur in Bildung weit hinter jener zurückstand, sondern auch einer andern, sehr armen, Sprache sich bediente, hat ihm dieß bestätigt. Selbst in der letztern, die auf einer niedrigern Kulturstufe stand, als man es in Deutschland finden möchte, bei der aber, zum Theile durch Missionarien der Brüdergemeinde genährt, ein sehr reges religiöses Leben herrschte, hat sich ihm immer die Erfahrung wiederholt, wie gerade die Predigten, welche am strengsten nach den angegebenen Forderungen disponirt und ausgearbeitet waren, nicht nur am meisten ein dauerndes Nachdenken erregten, sondern auch den größten Eindruck machten.

Schließlich nur die eine Bemerkung, daß, wenn meine Bemerkungen auf größere Schwierigkeiten in dem Disponiren rc. rc. einer Predigt aufmerksam gemacht haben, als man gewöhnlich darin zu finden pflegt, ich aufrichtig bekennen muß, daß damit ein großer Theil meiner Absicht erreicht ist. —

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Bemerkungen zu der Abhandlung des Herrn Grashof über die Blasphemie des heiligen Geistes in den theol. Stud. und Kritik. 1833. Hft. 4.

Von

J. F. K. Gurlitt,

Pastor zu Billwerder bei Hamburg.

Die in der Ueberschrift bezeichnete Abhandlung führt zu dem Resultate, daß die Blasphemie des heiligen Geistes eine Sünde sey, welche wirklich durchaus nicht könne vergeben werden, weil sie allemal hervorgehe aus einem sittlichen Zustande, in welchem der Mensch sich durch eigne Schuld für die erste Bedingung der Sündenvergebung, für Buße und Bekehrung, unfähig gemacht habe. Dieser sittliche Zustand wird sodann näher bestimmt. Es wird behauptet, daß derselbe sich nur bei denen finde, die zur vollen Kenntniß der Wahrheit vorgedrungen sind, d. h. die nicht nur das Gute, Gottes heiligen Willen, in seiner Fülle, sondern auch die Verpflichtung, demselben unbedingt und überall zu gehorchen, erkannt haben, und doch freiwillig (frei von dem Einflusse sinnlicher Neigungen, Leidenschaften, Vorurtheile u. dgl., aus eigner Selbstbestimmung) sündigen oder dem Guten widerstreben, es also mißbilligen, verwerfen, hindern. Dieß wird auch noch anders ausgedrückt.

Es wird gesagt, daß die Blasphemie des heiligen Geistes vermittelst eines völlig unabhängigen Willensentschlusses hervorgehe aus einem mit dem vollen, klaren Bewußtseyn der ewigen Wahrheit verbundenen Hasse gegen das Gute, als solches. — Diese Bestimmungen theils zu widerlegen, theils zu beschränken, und so den in Frage schwebenden Gegenstand seiner Erledigung näher zu bringen, ist der Zweck der nachfolgenden Bemerkungen.

Zuerst leiden die angeführten Bestimmungen an einem innern Widerspruche. Es wird ein Haß gegen das Gute postulirt, der auf der einen Seite mit vollkommner Erkenntniß, auf der andern mit freier Selbstbestimmung verbunden sey. Diese Momente sind nicht zu vereinen, wie sich bald zeigt, sobald man nach der eigentlichen Natur des Hasses fragt. Der Haß ist immer ein Widerstreben des Geistes gegen irgend eine Beschränkung oder Gefährdung entweder des individuellen oder des gemeinsamen Lebens, gleichwie die Liebe ein Hinstreben ist zu dem, was eine Erweiterung oder Erhöhung des Lebens bietet. Wer demnach das Gute haßt, widerstrebt demselben, wo es sich ihm in den Weg stellt, sey es in Wort und Lehre, oder in Thaten und Gesinnungen der Menschen, oder in den eigenen Gedanken; er thut es aus dem Grunde, weil er sich dadurch in seinen besondern oder in allgemein menschlichen Interessen und Bestrebungen eingeengt und aufgehalten fühlt. Auch wenn man von einem Hasse gegen das Gute als solches, von einem reinen Hasse gegen das Gute redet, kann man damit nur bevorworten wollen, daß der Grund des Widerstrebens nicht in gewissen äußerlichen Zufälligkeiten der Erscheinung des Guten liege, z. B. nicht darin, daß man durch die, welche das Gute thun und fordern, sich in seinem Besitze, seiner Ehre angegriffen und beeinträchtigt sieht. Keinesweges aber darf man leugnen wollen, daß bei einem solchen Hasse denn doch die Idee und Offenbarung des Guten an und für sich als etwas

Lästiges, Drückendes, Hinderliches empfunden werde. Sonst würden wir hier zuletzt auf eine Lebensrichtung geführt, die gar keinen Grund und Boden, gar keinen Anfang hätte. Gleichermaßen schließt der Begriff einer reinen Liebe zu dem Guten allerdings jede Rücksicht auf äußerliche Vortheile aus, die etwa mit der Uebung des Guten verbunden sind; aber nicht auch dieses, daß man in dem Guten dasjenige sieht und erkennt, was das innerste Suchen und Verlangen des Herzens zur Ruhe bringt. — Ist das richtig, so läßt sich freilich der Haß gegen das Gute mit einer deutlichen Erkenntniß des Guten und seiner verpflichtenden Kraft in Verbindung denken. Man kann in diesem Falle schon deßhalb sich wider das Gute auflehnen, weil man dadurch verpflichtet werden soll, weil man es für eine lästige Fessel hält, die man zersprengen möchte. Allein wo bleibt die freie Selbstbestimmung? Freie Selbstbestimmung findet nur da statt, wo man nach einer deutlicher oder dunkler gedachten Grundansicht von den Dingen, nicht nach Stimmung und Laune handelt; wo man so handelt, daß man auch bei nüchterner Recapitulation dessen, was man gewollt und ins Werk gesetzt hat, damit zufrieden bleibt. Wie kann nun ein Mensch mit nüchternen Sinnen sein Widerstreben gegen das Gute billigen, wenn er doch erkennt, daß er verpflichtet ist, dasselbe anzunehmen und zu üben? Er könnte diesem: Ich soll nur entgegensetzen ein: Ich will nicht, es ist mir einmal lästig und zuwider; und darin wäre keine Vernunft, es wäre die Sprache des Eigensinnes, der immer auf einen gebundenen unfreien Zustand deutet, oder man ginge von der Annahme aus, daß der eigne Wille eben so viel und mehr bedeute, als der göttliche Wille, der jenes Soll ausspricht. Letzteres hieße die verpflichtende Kraft des Guten leugnen, was der Voraussetzung zufolge nicht geschehen darf; Ersteres hebt die freie Selbstbestimmung auf, für welche demnach unter solchen Umständen kein Raum übrig bleibt. —

Indessen wir reden bisher von dem Hasse gegen das Gute nur in so weit, als er ein Widerstreben gegen Beschränkungen des individuellen Lebens ist. Wie? wenn statt dessen jemand das Gute haßte, weil er darin eine feindselige Beengung der menschlichen Freiheit überhaupt erblickte? Gedenkbar ist der Fall, und dann würde ein solches Widerstreben allerdings aus Grundsatz, in Folge einer allgemeinen Ansicht und Ueberzeugung, nicht in Folge der persönlichen Stellung zur Sache entstehen, es würde freie Selbstbestimmung dabei stattfinden. Aber nun wäre wieder keine deutliche Erkenntniß, kein volles, klares Bewußtseyn der Wahrheit vorauszusetzen. Sonst müßte man ja sehen, daß das Gute die gemeinsamen menschlichen Interessen nicht gefährdet, sondern fördert. Ueberdieß ist Haß gegen das Gute aus Mitgefühl etwas, was sich in sich selbst widerspricht, und daher immer auf Mißverstand beruhen muß. Oder ist jenes Mitgefühl, jenes Hinaussehen über die Schranken des individuellen Daseyns nicht bereits selbst etwas Gutes? — Daraus ergibt sich denn, quod erat demonstrandum. Haß gegen das Gute, deutliche Erkenntniß des Guten und seiner verpflichtenden Kraft, freie Selbstbestimmung sind unvereinbare Dinge, aus denen sich kein Zustand eines lebendigen Menschen construiren läßt.

Zum andern ist sehr zu bezweifeln, ob man die vollendete Sündhaftigkeit, die ἀμετανόητος καρδία, überhaupt als einen Haß gegen das Gute bezeichnen dürfe. Wie man darauf verfällt, ist leicht einzusehen. Indem man auf der einen Seite in der reinen Liebe zum Guten die Vollendung der göttlichen Gesinnung sieht, glaubt man auf der andern als Vollendung der ungöttlichen Gesinnung den reinen Haß gegen das Gute setzen zu können. Allein hier besteht der Hauptirrthum darin, daß Haß und Liebe sich gar nicht contradictorisch entgegengesetzt sind, daß die eine dieser Gesinnungen nie eine völlige Negation der andern ist. Beide diver-

giren zwar in ihren Richtungen auf das entschiedenste, in ihrem Wesen aber sind sie verwandt. Der Haß hat mit der Liebe das gemein, daß er seinem Gegenstande eine Realität, einen Werth, eine Bedeutsamkeit zuerkennt, und deßhalb durch denselben in Bewegung gesetzt oder in Bewegung erhalten wird. Der Unterschied besteht darin, daß der Haß die Realität und Bedeutsamkeit seines Gegenstandes von sich fern zu halten und zu vernichten, die Liebe aber dieselbe zu erhalten, zu erhöhen und sich anzueignen strebt. Gesetzt z. B. ich hasse einen Menschen wegen seiner Schlechtigkeit; so wird doch der eigentliche Grund meines Hasses nicht sowohl in seiner Schlechtigkeit an und für sich betrachtet, als vielmehr in den begleitenden Umständen liegen, darin etwa, daß diese Schlechtigkeit mit Macht, Ansehen, Verstand u. s. w. verbunden ist, also etwas bedeutet. Den einseitigen, ohnmächtigen Bösewicht haßt man nicht; man bedauert oder verachtet ihn. Wie denn Göthe mit Recht von dem Teufel sagt:

Ein Kerl, den alle Menschen hassen,
Der muß was seyn.

Jene geheime Verwandtschaft des Hasses und der Liebe wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß es möglich ist, denselben Gegenstand in dem einen Augenblicke zu hassen und in dem andern zu lieben, ohne daß man in seinem Urtheile über den Werth desselben das Geringste verändert, bloß weil man seine Stellung gegen denselben verändert hat. Dem Geldgierigen z. B. ist das Geld ein Gegenstand der Liebe, wo es sich ihm zugänglich und erreichbar zeigt; wo er sich aber vom Besitze desselben ausgeschlossen sieht, wird es ihm ein Gegenstand des Hasses, zunächst des Neides, der aber nur eine besondere Erscheinung der ganzen nach Vernichtung strebenden Gesinnung ist, die wir Haß zu nennen pflegen. — Demgemäß ist nothwendig derjenige, welcher das Gute haßt, wenigstens darin dem Andern, der es liebt, gleich, daß er die Realität des Guten, seine

Macht und Bedeutsamkeit anerkennt, sich durch dasselbe beherrscht und gebunden fühlt; und das ist nicht anders möglich, als indem noch etwas in ihm, nämlich das Gewissen, für das Gute redet, und so einen Widerstreit zwischen dem Sollen und Wollen fühlbar macht. Wo aber noch das Gewissen eine Stimme hat, wo noch der bezeichnete Widerstreit empfunden wird, wie sehr man sich auch dagegen sträuben möge; da ist noch ein Schimmer von der Liebe zum Guten vorhanden, der inwendige Mensch, welcher Lust an dem Gesetze Gottes hat, ist noch nicht gestorben, die Sünde hat noch nicht ihre Vollendung erreicht. Denn alsdann gebiert sie eben den Tod. Jac. 1, 15. — Diese Betrachtung führt uns einen Schritt weiter. Sie lehrt uns, daß wir nicht nur im Hasse gegen das Gute, sondern in einem jeden Zustande des menschlichen Herzens, in welchem die Erkenntniß von der verpflichtenden Kraft des Guten eine Stätte hat, die Vollendung der Sünde vergebens suchen, daß also dieses Postulat durchaus aufzugeben ist. Wir müssen vielmehr einen Zustand suchen, wo die verpflichtende Kraft des Guten und damit zugleich das Gewissen völlig beseitigt ist. Auf keinem andern Wege kommen wir zum Ziele.

Wie wollen wir uns nun die Möglichkeit denken, daß ein Mensch mit seinem Gewissen vollkommen fertig werde, es nicht nur in Augenblicken der Leidenschaft trotzig zu unterdrücken, sondern auch bei klarer, ruhiger Besinnung gleichmüthig zurückzuweisen wisse? Nicht anders mag es geschehen, als nachdem er bei sich selbst ausgemacht hat, daß das Gute überhaupt nichts sey, daß der ganze Unterschied zwischen gut und böse eingebildet und eine Menschenerfindung sey; daß es folglich durchaus kein allgemeines Gesetz gebe, welches der Mensch beobachten müsse, sondern daß ein jeder frei und ungehindert thun dürfe, wozu er Neigung und Vermögen habe. Denn so lange man das Gute irgend noch gelten und etwas seyn läßt, wird man

des bösen Gewissens nicht los; man muß es durchaus verleugnen. Hat man es dahin gebracht, so ist der Stand der Unbußfertigkeit wirklich vollendet. Nun hält man, nach seiner Meinung mit vollem Rechte, alle diejenigen, welche von dem Guten reden und rühmen und es darstellen wollen in ihrem eignen Leben, entweder für aberwitzige Thoren, die einem Phantom nachjagen und darüber die handgreiflichsten Vortheile verscherzen, oder für verschmitzte Heuchler, die unter der Maske der Narrheit ihre pfiffigen Anschläge desto besser auszuführen denken. Selbst was in der eignen Brust noch übrig ist von Regungen des Gewissens erklärt man entschieden für Nachklänge frühzeitig eingesogener Vorurtheile, für kindischen Unverstand und Aberglauben, dessen man sich billig zu schämen habe. Wie soll dabei Bekehrung möglich seyn? „Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.“ Der Mensch aber, den wir hier denken, fürchtet keinen Herrn mehr; er ist sein eigner Herr. Das erste Erfarderniß der Buße ist die Erkenntniß der Sünde. Aber wie soll der die Sünde, seine Sünde erkennen, für den es überhaupt keine Sünde gibt? Redet in ihn hinein, sucht sein Gewissen zu schärfen; er hat kein Gewissen. Er wird die Mühe belächeln, die ihr euch gebt, wie ein Gesunder den Arzt belächeln würde, der ihn durchaus für krank ausgeben und kuriren wollte. Endlich, wenn ihr ihm mit eurer Zudringlichkeit allzu verdrießlich werdet, wird er euch im Ernste bedeuten, daß ihr ihn mit euren Albernheiten in Ruhe lassen sollt. Kurz, treibt es, wie ihr wollt, ihr werdet zu keinem Ende kommen. — Daß übrigens ein solcher Zustand nicht bloß denkbar sey, sondern wirklich in der Welt gefunden werde, dürfte wohl als ausgemacht angenommen werden können. Nur Eine Frage wäre noch aufzuwerfen, nämlich die: Ist der Zustand der völligen Verleugnung alles Guten in der That von der Art, daß er, wo er einmal eingetreten ist, durchaus bleiben muß bis in alle Ewigkeit? denn läßt er sich jemals aufhe-

ben, bleibt es möglich, daß die Realität des Guten wieder anerkannt werde, nachdem man sich lange völlig darüber hinweggesetzt hatte; so ist auch noch nicht alle Aussicht auf Buße und Bekehrung abgeschnitten. Hierauf ist kaum anders als hypothetisch zu antworten. Liegt der Grund, weshalb der Mensch das Gute verleugnet, darin, daß er dasselbe bisher noch nicht in unentstellter Wahrheit und unter einer seiner Fassung angemessenen Form geschaut hat, daß es ihm vielmehr in abentheuerlichen Gestalten und auf eine gehässige Weise entgegengetreten ist: so muß man ohne Zweifel hoffen, daß er unter günstigeren Verhältnissen anders denken und urtheilen lerne. Wäre dagegen die reinste Erscheinung des Guten im schicklichsten Momente ohne Kraft, ohne Einfluß auf seine Ansicht an ihm vorübergegangen; so wäre er wohl für immer aufzugeben. In der Praxis wird man nie zu bestimmter Entscheidung kommen; man wird nie von einem bestimmten Individuum mit vollkommener Gewißheit sagen können, daß für dasselbe die Unmöglichkeit, das Gute anzuerkennen, eingetreten sey. Allein darum könnte sie doch eingetreten seyn, und es ist immer zu warnen, daß sie nicht eintreten möge.

Blicken wir jetzt, nachdem dieß festgestellt ist, auf das vorhin Bemerkte zurück: so läßt sich theils von dort weitere Bestätigung entlehnen, theils von hier aus ergänzen, was noch unvollständig geblieben ist. — Es ward geleugnet, daß der Haß gegen das Gute das vollendete Gegentheil von der Liebe zum Guten sey, weil Haß und Liebe immer noch etwas Verwandtes mit einander haben. Nun fragt sich, ob denn der Zustand, in welchem man die Realität des Guten gar nicht anerkennt, einen vollkommenen Gegensatz bilde? und das ist, däucht mir, getrost zu bejahen. In diesem Zustande muß die Liebe zum Guten, und zugleich auch der Haß gegen dasselbe, spurlos untergehen; an die Stelle beider tritt die Indifferenz. Damit soll nicht gesagt seyn, daß die Indifferenz gegen das Gute in jeder

Gestalt nur auf dem Höhenpunkte der Sünde angetroffen werde. Es gibt eine Indifferenz aus Trägheit und Unwissenheit, wo der Mensch sich noch nicht entschieden, noch keine Partei genommen hat. Von der ist hier nicht die Rede, sondern von der Indifferenz aus Grundsatz und Ueberzeugung. Sie ist das bestimmte Gegentheil von der Liebe zum Guten, gleichwie auch sonst z. B. im Verhältnisse des Menschen zum Menschen zwar nicht jede Gleichgültigkeit die Liebe vollkommen (auch als Anlage und Möglichkeit) ausschließt, aber doch diejenige Gleichgültigkeit, welche auf gänzlicher Verachtung beruhet. Die Verachtung aber besteht eben darin, daß man jemanden in seinen Gedanken vernichtet, ihn als nicht existirend betrachtet, keine Rücksicht auf ihn nimmt, also etwas Aehnliches thut, wie der, welcher in unserm Falle die Realität und verpflichtende Kraft des Guten nicht anerkennt. — Ferner läßt sich jetzt genauer bestimmen, wie die Gesinnung, von der wir reden, sich zum Hasse gegen das Gute stellt. Wer das Gute haßt, möchte es aus der Reihe der Wirklichkeiten tilgen, fühlt sich aber noch genöthigt, es bestehen zu lassen. Wer dagegen auf dem Puncte angekommen ist, den wir im Sinne haben, hat dieß Gefühl der Nöthigung bereits überwunden; er hat erreicht, was der Haß nur wünscht. Daraus ergibt sich leicht, daß der Haß gegen das Gute am Ende zur Verleugnung desselben und zur Gleichgültigkeit führen kann, und ihr in der Regel vorangehen wird. Weil der Mensch sich durch die Forderungen des Gesetzes belästigt fühlt und derselben gern entledigt wäre, sucht er darin seine Ruhe, daß er sich einredet, es gebe kein Gesetz. Desgleichen kann die Gleichgültigkeit sich zu Zeiten wiederum in Haß verkehren, wenn das Gute, das man verleugnet, nun doch mit Gewalt in der Welt Etwas seyn will und soll. Allein daß das Eine und das Andre geschehen kann, schließt noch nicht in sich, daß es auch geschehen muß. Es bleibt ein Haß gegen das Gute denkbar, der nicht bis zur

Verleugnung desselben gedeiht, und eine Verleugnung des Guten ohne Regungen oder Aeußerungen des Hasses. Der Unterschied, auf den wir dringen, ist also nicht scheinbar, sondern wesentlich. — Endlich können wir jetzt entscheiden, wiefern zur Vollendung der Sünde Erkenntniß der Wahrheit und freie Selbstbestimmung erfordert wird. Letztere darf durchaus nicht fehlen; denn erst dann, wenn der Mensch nicht blos in Leidenschaft und Umneblung der Gedanken, sondern bei klarer, ruhiger Ueberlegung sich von dem Guten lossagt, ist er für die Anstalten zu seiner Bekehrung unzugänglich. Was aber die Erkenntniß der Wahrheit betrifft, so ist bedeutende Einschränkung nöthig. Es wird freilich vorausgesetzt, daß der Mensch sich dem Guten nicht widersetze aus Mißverstand, indem er einzelne Manifestationen desselben falsch beurtheilt und für böse achtet, wie z. B. Saulus that, als er den Namen Christi mit Erbitterung verfolgte; sondern daß er recht gut wisse, dasjenige, was er nicht will gelten lassen, sey wirklich das Gute, was alle Welt unter diesem Namen meine, und was man anerkennen müßte, wenn das Gute überall anzuerkennen sey. Es wird weiter vorausgesetzt, daß ein Mensch nach der Gelegenheit, die ihm geworden ist, das Gute vollkommen hätte erkennen können. Allein das ist auch Alles. Eine wahrhaft erschöpfende Erkenntniß in dieser Hinsicht müßte nothwendig die Liebe zum Guten nach sich ziehen, und ist daher nimmer mit dem Gegentheil hiervon zu vereinen. Joh. 17, 3. *Αὔτη δὲ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ* ꝛc. Wie wenig namentlich eine deutliche Erkenntniß von der verpflichtenden Kraft des Guten sich mit gänzlicher Unbußfertigkeit vereinen läßt, ist bereits bemerkt. Die Stellen der Schrift, welche bei dieser Gelegenheit angezogen sind, stehen uns nicht im Wege. Luc. 12, 47 f. wird freilich gesagt, daß der Knecht, der seines Herrn Willen weiß und ihn nicht thut, strafbarer ist, als ein Anderer, der ihn nicht weiß. Aber das hindert durchaus nicht, daß ein Drit-

der noch in höherm Maße strafbar sey, nämlich der, welcher von dem Willen seines Herrn, ja überhaupt von seinem Herrn nichts wissen will.

Die übrigen Stellen sind entweder ähnlichen Inhalts, oder enthalten nur, was auch wir behaupten, daß ein Mensch um so schuldiger sey, je mehr er die ihm dargebotne Erkenntniß der Wahrheit nicht beachtet hat. Bei Hebr. 10, 26 ff. aber ist noch erst die Frage, wie ein Mensch ἑκουσίως sündigen könne, nachdem er die Erkenntniß der Wahrheit empfangen hat, und was es überhaupt mit dem ἁμαρτάνειν in diesem Falle auf sich hat. Die Erklärung hierüber mag einstweilen aufgeschoben bleiben, bis wir untersucht haben, wiefern die evangel. Abschnitte, in welchen der Blasphemie des heil. Geistes Erwähnung geschieht, die Ansicht, die wir vertreten, unterstützen. Zu dieser Untersuchung schreiten wir jetzt. Zuvor aber sey noch das Resultat ausgesprochen, das sich aus dem Ganzen der bisherigen Verhandlung ergibt: die Blasphemie des heiligen Geistes geht hervor aus einem Zustande völliger Unbußfertigkeit, wo man mit deutlichem Bewußtseyn und mit Entschiedenheit die Realität des Guten leugnet, wiewohl man keineswegs der günstigen Gelegenheit entbehrte, sich von der Realität und überhaupt von der wahren Natur des Guten zu überzeugen; und sie besteht darin, daß man Alles, was Offenbarung des heil. Geistes in Wort und Leben ist, für aberwitzige Thorheit achtet, weil man eben mit der Realität des Guten insgemein auch die Existenz des heil. Geistes, der das Gute schafft, für ein Unding hält.

Wir wenden uns also zu der Geschichte, welche Matth. 12, 22 ff. und an den Parallelstellen berichtet wird, und fragen, wiefern die Gegner Jesu, die Pharisäer, ihm durch ihr Benehmen Veranlassung gaben, von der Blas-

phemie des heil. Geistes zu reden? denn eine Veranlassung mußten sie gegeben haben, und finden wir, worin diese bestand, so ist zu hoffen, daß sie uns Aufschluß über die eigentliche Meinung Jesu biete. — Die Pharisäer hatten gesagt: *Οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια, εἰ μὴ ἐν τῷ Βεελζεβοὺλ, ἄρχοντι τῶν δαιμονίων* d. h. er ist selbst von einem Dämonion besessen, und zwar von dem ärgsten unter allen, von dem Haupte der Dämonen selbst; von diesem getrieben und in dessen Kraft thut er solche Wunder. Zum Belege dient Mark. 3, 22., wo die Pharisäer sprechen: *Ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχ.* ꝛc., so wie auch V. 30, wo als Grund der Warnung Jesu vor der Blasphemie des heil. Geistes angeführt wird: *Ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.* Ferner kann hieher gezogen werden Joh. 10, 21., wo einige Juden von Jesu sagen: *ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστι δαιμονιζομένου· μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοίγειν*; denn in dieser Aeußerung wird es als eine natürliche Folgerung vorausgesetzt, daß, wenn Jesus ein Beseßner sey, das Dämonion durch ihn handeln müsse. Wer also wie die Pharisäer auf umgekehrte Weise behauptete, das Dämonion handle durch ihn, meinte damit höchst wahrscheinlich, daß er ein Beseßner sey. Was aber weiter dieses sagen will, daß einer von einem Dämon besessen sey, ist nicht unbekannt. Es will nicht sagen, daß jemand ein böser, gottloser, satanischer Mensch sey, sondern daß er das blinde Werkzeug einer fremden Macht des Wahnes und Betruges, daß er an Leib oder Seele oder an beiden seiner selbst nicht mächtig, daher in vielen Fällen, daß er ein Verrückter sey. Letzteres findet hier seine Anwendung, da Jesus, der sich leiblich wohl befand, nur geistig von dem Einflusse der Dämonen leiden konnte, wenn man einmal dergleichen von ihm behaupten wollte. Deshalb lesen wir auch Joh. 10, 20. in unmittelbarer Verbindung die Aussage über Jesum: *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται*; und wenn Mark. 3, 21, 22. die Pharisäer sagen: *ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει,*

so sagen Andre (οἱ παρ' αὐτοῦ): ὅτι ἐξέστη. — Jesus widerlegt nun zuvörderst diese Beschuldigung. Wenn diejenigen, spricht er dem Sinne nach, die in der Macht der Dämonen stehen, sich unter einander von solcher Macht befreien können, wenn Verrückte fähig sind, Verrückte zu heilen; so ist ja das Reich der Dämonen in sich selbst uneins und ist ein Wunder, wie es bestehen mag. Dann aber geht er zu ernster Warnung über. Daß ihr mich, will er sagen, der ich in der Kraft des heiligen Geistes handle, für einen Dämonischen, für einen Verrückten erklärt, ist freilich sträflich, doch mag es euch verziehen werden; es ist denkbar, daß ihr dieß aus Irrthum thut, weil ihr den Geist Gottes, wie er sich durch mich offenbart, nicht erkennt und begreift. Hütet euch aber, daß ihr nicht am Ende überall, wo der heil. Geist waltet, Spuren der Verrücktheit zu entdecken glaubt und so im Grunde eures Herzens eigentlich diesen Geist selbst für ein Unding haltet. Diese Sünde könnte euch nie vergeben werden. — Mir däucht, der Zusammenhang der Gedanken ist auf diese Weise ganz natürlich und stimmt vollkommen zu dem, was wir über die Blasphemie des heil. Geistes aufgefunden haben.

Jetzt mag auch die Stelle Hebr. 10, 26 — 29. zur Betrachtung kommen, welche wir bis hieher verspart haben, und in welcher uns gleichfalls eine Bestätigung unserer Ansicht zu liegen scheint. Man bedenke nur, welcher specielle Sinn daselbst mit dem ἁμαρτάνειν verbunden wird. Es ist nicht die Rede ohne Unterschied von allen, welche die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, und nun doch auf irgend eine Weise vorsätzlich sündigen; sondern es ist die Rede von denen, welche diese Wahrheit, zu der sie sich eine Weile bekannt haben, hinterher ganz verwerfen, sie für erlogen und falsch erklären und nichts mehr mit ihr wollen zu schaffen haben. Darauf führt der ganze Zusammenhang der Stelle rückwärts und vorwärts. In dem Nachfolgenden ist besonders hervorzuheben die Ver-

gleichung mit denen, die das Gesetz Mosis verwerfen (ἀϑετεῖν), und die nähere Beschreibung, die von der Art der Sünde gemacht wird, die hier soll verstanden werden, daß man nämlich, indem man sie begehe, den Sohn Gottes unter die Füße trete, das Blut des Bundes für gemein achte, und schnöde handle an dem Geiste der Gnade. Dergleichen läßt sich nur von dem sagen, der Christum und sein Werk gar verleugnet, ihn selbst dadurch zu einem Verführer und Betrüger oder zu einem sich selbst betrügenden Thoren herabwürdigt, seinen Tod für bedeutungslos, und die Gnadenwirkungen des Geistes für einen Wahn erklärt. Man sehe übrigens, was in demselben Briefe Cap. 6, V. 6. geschrieben steht. Wenn nun denen, die also, und zwar mit Wahl und Ueberlegung (ἑκουσίως) sündigen, die Vergebung abgesprochen und ein schreckliches Gericht verkündet wird; so sieht man wieder, daß dieß harte Urtheil nicht sowohl die trifft, welche die Wahrheit hassen, als die, welche sie ganz verleugnen und verachten. Ferner wird von denselben freilich vorausgesetzt, daß sie die Erkenntniß der Wahrheit einmal hatten, aber nicht, daß sie auch während ihres Abfalls noch im Besitze derselben waren: da haben sie diese Erkenntniß eben aufgegeben und bei sich vernichtet. Zu übersehen ist endlich nicht, daß ihre That mit Nachdruck als eine solche bezeichnet wird, die mit Bedacht geschah. Nimmt man dieß Alles zusammen, so findet sich darin die von uns aufgestellte Ansicht Schritt für Schritt gerechtfertigt.

Ganz im Allgemeinen mag zum Schlusse noch darauf hingewiesen werden, daß nach der gesammten Schrift A. und N. Testaments der Gipfel der Sünde darin besteht, wenn der Mensch sich selbst zum Gotte macht, dagegen Gott und sein Gesetz für nichts achtet, wenn er handelt nach dem Grundsatze Sap. Sal. 2, 11.: Ἔστω ἡμῶν ἡ ἰσχὺς νόμος τῆς δικαιοσύνης. — Die Anwendung auf unsern Gegenstand bedarf keiner Ausführung.

2.

Sündfluth oder Sinfluth (Sindfluth)?

Von

F. A. Pischon,

Archidiaconus an der Nicolaikirche u. Professor am königl. Kadettencorps in Berlin.

Schon bei der flüchtigsten Vergleichung der deutschen Bibelübersetzung mit dem hebräischen, griechischen und lateinischen Texte muß es uns wundern, daß die Wörter dieser Sprachen מַבּוּל, κατακλυσμὸς und diluvium im Deutschen mit Sündfluth übersetzt sind, da eine wortgetreue Uebersetzung doch nicht dogmatische Rücksichten nehmen kann und in keinem der drei genannten Wörter der Begriff: Sünde zugleich umfaßt wird. Denn das hebräische מַבּוּל, dessen wahrscheinlicher Stamm das Wort יָבַל in der Bedeutung: heftig strömen, regnen, ist, kann nichts anders als heftige Strömung, Regen, Fluth bedeuten, wie auch die verwandten Wörter: יָבַל mit מַיִם verbunden יִבְלֵי־מַיִם Jes. 30. V. 25. Wasserströme und יוּבַל Fluth, Bach, Jerem. 17. V. 8. von Luther übersetzt werden. Einen andern Sinn haben auch die griechischen und lateinischen Uebersetzer nicht in dem Worte gefunden, denn κατακλυσμὸς der LXX. und des neuen Testaments von κατακλύζω; überspülen, überschwemmen, kann auch nur Ueberspülung, Ueberschwemmung, Ueberfluthung, wie das lat. diluvium gedeutet werden, ohne daß damit irgend wie der Begriff von Sünde verbunden wäre. Darum haben auch neuere Uebersetzer, wie de Wette, statt Sündfluth nur Fluth übersetzt, wie auf der andern Seite in unserer lutherischen Uebersetzung auch die Stelle Sirach 39. V. 27., wo von der noachischen Fluth und einer Strafe der Sünden gar nicht die Rede ist, sondern vielmehr die Fülle der Segnungen Gottes dargestellt werden soll, übertragen wird: „denn sein Segen fleußet daher wie ein Strom und tränket die Erde wie eine Sündfluth (κατακλυσμός)."

In den altdeutschen Bibelübersetzungen findet sich, wie man glauben könnte, nichts, was uns darüber aufklärte, wie Luther zu dieser Uebersetzung gekommen wäre. Bei Ulphila nämlich, wo das Wort in der Stelle Luc. 17. V. 27. vorkommt (denn Matth. 24. V. 38. 39. und die im Petrus fehlen uns im Gothischen), ist κατακλυσμὸς durch midjasweipains ausgedrückt von sweipains, die Ueberschwemmung, und midja, die Mitte, in dem Sinne der allgemeinen Ueberschwemmung wie midjungards, der Erdkreis, die Welt; was uns also keinen weitern Aufschluß gibt. — In Otfrieds Evangelienharmonie Sec. 9. ist die Stelle Matth. 24. V. 38. (coll. Luc. 17. V. 27.): „denn gleich wie sie waren in den Tagen vor der Sündfluth, sie aßen, sie trunken u. s. f., bis an den Tag, da Noah zu der Archen einging.“ Buch IV. C. 7. V. 50. 51. also wiedergegeben:

so ſu uuas untar liutin. bi alten nóes zítin.

So sie thaz uuázar thar bifiang. ſo er érift thia árka ingigiang.

wo also nur Wasser übersetzt ist. — Die altsächsische Evangelienharmonie Sec. 9. umschreibt dieselbe Stelle c. XI. 22.:

ſo ſamo ſo thiu flod deda an furndagun: the thar
mid lagu ſtromun liudi farteride bi Noeas tidiun.

d. h. so wie die Fluth that in frühern Tagen, die da
mit Wasserströmen Leute verzehrete bei Noahs Zeiten;

denn lago heißt angelsächsisch: Wasser, Meer, und lagoflod, wie dort diluvium übersetzt wird, entspricht diesem lagu-stroma. — (Im gedruckten Tatian fehlt die Stelle, worin das Wort Sündfluth vorkäme). — Notker in seiner Psalmenübersetzung Anf. Sec. 11. endlich gibt die Stelle Psalm 29. V. 10. „der Herr sitzet eine Sündfluth anzurichten“ auch nur durch: „truhtin habet sin gesaze an dero fluohte.“

So zeigen uns also die ältesten Uebersetzungen in der

Muttersprache nur, daß in ihnen eben so wenig wie im Griechischen und Lateinischen bei der großen Fluth an den Begriff: Sünde zu denken ist.

Dagegen kommt uns ein Aufschluß in den alten Glossen. In diesen nämlich, wie in den monserischen vom Anfange Sec. 9., so wie nun öfter in althochdeutschen Sprachdenkmälern vom neunten bis zwölften Jahrhunderte, finden wir diluvium mit sinluot oder sinfluot übersetzt, wofür nur einmal (zufolge des bekannten Anschließens der tenues und mediae an den vorangehenden Nasenton desselben Organs wie b an m, k an ng: umb, kumber, ringk, so auch d und t an n: seint für sein) statt sinfluot: sintfluoth sich findet und wir müssen glauben, daß aus Unkunde diese erste Sylbe in Sünd- verwandelt worden ist, wie schon Füglistaller bei Erklärung eines Bruchstücks aus Tatian a) sagt: sin-fluot, diluvium universale, die Uebersetzung in Sünd-fluth ist Thorweisheit neuerer Zeiten.

Es fragt sich nun, was dieses sin bedeute und ob sich noch andere Wörter damit zusammengesetzt finden, woraus es sich erklären lasse. Herr Regierungsrath Graff hat mir aus seinem hoffentlich bald erscheinenden Wörterbuche der althochdeutschen Sprache b) folgende Zusammensetzungen mit sin im Althochdeutschen nachgewiesen:

sinawel, siniwel, sinewel, sinuwel, sinwel: teres, tornatilis, rotundus, tostus, limpidus (lapis), wozu auch sinawelli: globus, sinwelb: globosus, orbiculatus; sinwelbi: globus, rotunditas, gehören.

sinwĕrăfi: runcina, Hobel.

a) In den Landessprachen der Schweiz von F. J. Stalder. Aarau 1819. S. 267.

b) Möchte doch auch diese Erwähnung beitragen, jenes so überaus wichtige Werk, das eine Zierde der deutschen Literatur seyn würde und für das sich doch erst so wenig Theilnehmer gefunden haben, aufs kräftigste zu fördern.

sinwerpal: recavus, tornatilis, rotundus.
sinwërpäli: conus, formella (casei), circuitio.
sinhiun: coniuges.
sincalihho: iugiter.
singruna und sintgruna: pervinca, semperviva im 13. Jahrh.
sintvarwe, crocus im 13. Jahrh.

Füglistaller nennt noch simblum oder simplum mit simplig und stellt es mit dem lateinischen semper, simul, simplex, und dem französischen ensemble zusammen, rechnet auch das gothische: sin-teins, sin-teino hierher, wozu ich noch das gothische sineigs adi. senex, alt, mit sinista, der Aelteste, und sinistars, die Vorfahren, maiores, wie die burgundischen Würdenamen des Oberpriesters: Siniste, stellen möchte.

Das Wort sinawel in seinen verschiedenen Formen ist bis in das sechszehnte Jahrhundert in häufigem Gebrauche. So heißt es im Hohenliede von Williram (um 1000) 5. V. 14. Abschn. 92. Sine hénte sint gáldin, sámo sinevuel (Cod. Wratisl., sinowolde Cod. Lugd.), álse sie gedrât sin. Seine Hände sind golden, so rund als ob sie gedreht (gedrechselt) sind. — Im Wigalois (Sec. 13.) wird das Wort häufig gebraucht:

227. Das hus (e. einzeln stehende Laube) was sinewel
Beliewet umbe und umbe wol.
871. Ir stirne was ir sinewel (gewölbt).
926. Ouch was ir diu kel
Sleht, und sinewel (von einem schönen Halse).
3302. Ez (ein schönes Zelt) was hoch, sinwel unde wit.
5059. Der Wurm (Drache), der was sinwel
Als ein kerze.
8305. Daz gewelbe daz was sinewel u. öfter.

Im Elucidarius (von den wunderbaren Sachen der Welt, aus Sec. 15.) heißt es: der Himmel ist sinewel, die Erde ist sinewel und Geiler von Kaisersperg

(Anf. Sec. 163) hat schon unter verschiedenen Rundungen unterschieden und sagt in seinen Predigten: Brösslin fol. 62. b. „Es ist ein unterscheid ün kugelecht, rotund, rund; als da ein Kugel ist. Sinwel teres, als ein Spies, als ein glanz; lanz. Scheibelecht als ein Hostien, als ein Deller; Ringlecht, als ein ring und ein reiff in Zirckelsweiss.“ Aus allen diesen ergibt sich klar, daß der zweite Theil des Wortes mit Welle und Walze zusammenhängt, der erste sin aber den Begriff von immer, dauernd, überall an sich trägt.

Dieß erhellt auch überzeugend aus dem Worte: singruna oder sintgruna, was noch jetzt bei uns Immergrün heißt (denn daß sin, wie Frisch meint, eine Uebersetzung aus dem Slavischen sin, d. h. grün seyn sollte, daß also Grüngrün gesagt würde, wird wohl keiner glauben), also mit unserm Sinn und sinnig nichts zu schaffen hat und aus sintvarwe die immerdauernde Feuerfarbe des Crocus.

Dasselbe ergibt sich aus der Uebersetzung des tatianischen Wortes simblum. In Tatians (Sec. 9.) Evangelienharmonie (im St. Gallenschen Mspt. Nr. 56. S. 155.) sagt nämlich in der Parabel vom verlornen Sohne (Luc. 15. V. 31.) der Vater zum ältesten Sohne: kind, thu bis simblum mit mir: Kind, du bist immer bei mir (Luth. Mein Sohn, du bist allezeit bei mir). Dasselbe Wort kommt in der Form simbolon bei Otfried mehrmals vor, wie IV. 29. 112. simbolon tharinne: immer darin; als simbler bei Isidor, als simle und simble im Angelsächsischen. — Hier ist wegen des folgenden Lippenlauts sin in sim übergegangen und wenn auch plum oder pel, wenn es nicht wel ist, schwer zu erklären bleibt, es müßte denn nur eine adverbialische Endung wie per im lat. semper seyn; so ist doch die Bedeutung von immer auch hier erwiesen.

Eben so muß sie im Gothischen: sineigs, alt, liegen.

Man könnte beim ersten Anblicke glauben, dieß Wort sey nur eine Uebertragung des lateinischen senex; aber einmal sind die Adjectivformen auf eigs wie gabeigs, reich, mahteigs, mächtig, thiutheigs, gut, gawartheigs, friedsam und die verwandten auf ags und ahs wie audags, glücklich, wulthags, herrlich, stainahs, steinig, zu gewöhnlich und mit unsrer Endsylbe ig gleich, als daß man eine Uebertragung und noch dazu aus dem Lateinischen annehmen könnte; dann aber würde auch schwerlich eine fremde Form sich so bald auf die Weise haben einbürgern können, daß davon eigenthümliche Superlative, wie sinista, der Aelteste, gleichsam der am längsten dauernde, würden gebildet worden seyn. Daneben ist auch der Begriff alt und Vorfahren im Leben so häufig vorkommend, daß der Gothe dafür doch immer ein Wort haben mußte, ehe er mit Griechen und Römern zusammenstieß. Das Wort Sinista ist unstreitig dasselbe, womit die Burgunder ihren Oberpriester bezeichneten: der Aelteste (wie presbyterus und Priester selbst), was seinen deutschen Ursprung hinlänglich beweist.

Die übrigen Wörter sinhīun, sincalihho, sinwërpal, sinwërāfi und das gothische sintteins werden sich ebenfalls der angegebenen Bedeutung fügen.

Sinhīun, der Gatte, kommt in seinem zweiten Theile auch allein vor als Braut und Bräutigam, Verlobte, wie in Otfried II. 8. und 9. von der Hochzeit zu Cana:

Thiu hiun uuárun filu fró.

Die Brautleute waren sehr froh.

Das Wort kommt von heiwan: verheirathen Praet. gihīt, wie Otfried kurz vor unsrer Stelle sagt:

Ní uuard ió in uuórolt zitin, thiu sisámene gihítin.
thaz sih gésto guati sulichero rúamti

Nie war es je in der Welt Zeiten, die zusammen heiratheten
Daß sie sich solcher guten Gäste rühmten.

Im Mittelhochdeutschen ist denn hien für verheirathet gewöhnlich, wie Wigalois 6075: swenne ein tohter würde gehît zeinem biderben manne. — So könnte auch hier sin immer bedeuten, auf immer verbunden, wenn man nicht darin die Wurzel von zusammen finden wollte.

Sincalihho oder sincalih von sin und calih, gleich, wird in den Glossen ingis: immerdauernd erklärt, sinwërpal hängt mit hwerpan, Stamm von Wirbel u. a., zusammen, heißt also: immer überall gewirbelt, gerundet, also rund, wie sinewel und sinwëräfi: von werfan, werfen, Hobel, das Geräth, das überall gleich macht. Beim gothischen sinteins ist sint statt sin zu denken mit der gewöhnlichen Adjectivendung eins zusammengesetzt wie aiweins, ewig, sunjeins, wahrhaft, so sinteins, perpetuus, immerdauernd. — Ob man auch das lateinische semper, den Stamm von senex und senior u. a. hierher ziehen und das altdeutsche sinnen d. h. gehen, wovon Gesinde und unser samen, zusammen, für denselben Stamm halten könnte, darf hier unentschieden bleiben.

Auf jeden Fall wird aus dem bisher Gesagten erhellen, daß der Begriff des Stammes sin zunächst in der Zeit der des Dauernden, des Immerwährenden ist, welcher sich dann auch auf den Begriff des Raumes, dessen was überall ist, überträgt, wie in sinwel, daß also sinfluot die Dauerfluth oder die allgemeine allverbreitete Fluth ausdrücken würde.

Da nun der Sinn dieser bei der noachischen Fluth höchst passenden Bedeutung auch wegen des im Ganzen nur seltenen Gebrauchs des Wortes leicht verloren gehen konnte, ist es erklärlich, wie die spätern Bibelübersetzungen, da die Fluth als Strafgericht Gottes über die Sünde der Menschen gekommen war, aus Sinfluth, Sündfluth oder Sintfluth: Sündfluth machten, oder wie die nürnberger und augsburger, nach der Vulgata übersetzten, vorlutherischen Bibeln öfter haben: Sündenfluß.

Wenn man schon aus dem Obigen die Wahrheit dieser Verwechselung erkennen wird, muß sie uns ganz unumstößlich erscheinen, wenn wir die altlutherischen Bibelausgaben vergleichen und sehen, daß Luther in den besten Ausgaben selbst nie Sündfluth, sondern stets Sindfluth gebraucht hat, obschon er überall Sünde schreibt und die von ihm gewiß benutzten und verglichenen Bibeln seit 1483 Sündfluß oder Sündenfluß neben Sindfluß haben, ja er selbst in der ersten Ausgabe dieß zuweilen gebraucht hat.

Dieß deutlich zu zeigen, habe ich auf der beistehenden Tabelle sowohl die vorzüglichsten Stellen der Schrift, wo Sindfluth vorkommt, als die vorzüglichsten Ausgaben der deutschen Bibelübersetzungen neben einander gestellt, woraus sich zeigt, wie sich erst wieder allmählich Sündfluth statt Sindfluth eingeschlichen hat. Unter den Stellen habe ich gewählt:

1. Gen. 6. V. 17. — 2. Gen. 7. V. 6. 10. u. 17. — 3. Psalm 29. V. 10. — 4. Weish. Sal. 10. V. 4. — 5. Sirach 39. V. 27. — 6. Matth. 24. V. 38. 39. — 7. Luc. 17. V. 27. — 8. 2. Petr. 2. V. 5. — 9. 2. Petr. 3. V. 4.

woneben ich, um zu zeigen, wie dagegen Sünde und Sünderinn überall mit ü und nicht mit i geschrieben ist, wo doch Sindfluth steht, noch statt aller andern die Stellen

10. Luc. 7. V. 37. 39. 47. 48. und 49.

verglichen habe. Von den mir zur Hand liegenden berühmtesten Ausgaben der deutschen Bibel aus verschiedenen Zeiten habe ich folgende vierzehn zusammengestellt:

1. Die vorlutherische von 1483. Nürnberg fol.
2. Die vorlutherische. Augsb. 1518. fol. (doch nur Theil 2.)
3. Die vorlutherische niederdeutsche. Halberstadt 1522. fol.
4. Das naw Testament nach lawt der christlichen Kirchen

bewerten Text u. s. f. mdxxvij (1527.) Dresden. fol. (von Jeronymus Emser.)

5. Das Alte vnd Newe Testament mit Fleyß verteutscht. Nürnb. 1524. II. fol. (Erste Sammlung der lutherischen Uebersetzung des a. u. n. Test., worin nur die Propheten und Apokryphen fehlen.)

6. Die gantze heil. Schrift deudsch auffs New zugericht. D. Mart. Luth. Gedr. zu Wittemberg (Hans Luft) 1541. 2 Vol. fol.

7. Die gantze heilige Schrifft deudsch aufs new zugerichtet D. M. Luther. Durch Hans Lufft. Wittemb. 1545. (Bei dieser Hauptausgabe Luthers konnte ich ein Exemplar aus Melanthons Bibliothek benutzen.)

8. Biblia. dat ys: de gantze Hillige Schrifft. Verdüdtschet dorch D. Mart. Luth. Uth der besten Correctur mercklick vorbetert vnde mit grotem vlyte corrigert. Tho Magdeborch. 1545.

9. Die ganze heilige Schrift, deutsch durch D. M. Luther. Frank. a. M. bei Joh. Feyrabend. 1589. fol.

10. Die ganze heilige Schrift, deutsch durch D. M. Luther. Wittenberg 1604. bei Lorenz Seuberlich.

Spätere lutherische haben nun immer Sündfluth und sind nicht weiter zu vergleichen nöthig. Ich stelle nur noch hinzu die nichtlutherischen:

11. Bibel Teutsch, alle Bücher A. u. N. Testaments auffs allertrewlichst verteutscht. Zyrich 1548. 4. (Reformirt.)

12. Bibell, das ist Alle Bücher Alts und News Testaments nach Alter in chrystlicher Kyrchen gehabter Translation trewlich verteutscht vnd mit vielen heilsamen Annotaten erleucht durch D. Johann Dietenberger. Cölln 1574. fol. (Katholisch.)

13. Das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche versetzet. Gedruckt im J. 1630. 8. (Die von Joh. Crellius u. Joach. Strymann besorgte socinianische Uebersetzung.)

14. Biblia Pentapla d. i. die Bücher der heiligen Schrift nach fünffacher deutscher Verdolmetschung (näml. katholisch, lutherisch, reform. von Piscator, jüdisch, wofür im n. T. eine neudeutsche, holländisch). Hamb. 1711. 3. Vol. 4.

Aus dieser Vergleichung ergibt sich nun, daß die vorlutherischen Bibeln, wenn sie nicht anders übersetzen (wie Wasser der Fluth), gewöhnlich sündfluß, doch auch zuweilen sintfluß und syndfluß, die niederdeutsche immer syndfloet oder syntflod lesen, Emser immer sindflut oder sintflut. In den drei lutherischen Ausgaben aber findet sich nur in der ersten von 1524 einmal Ps. 29. V. 10. sündflut und zweimal Luc. 7. und Petr. 2. sündfluß, übrigens aber kommt auch in dieser Ausgabe wie in der von 1541 und in der mit so großer Sorgfalt durchgesehenen als die eigentliche Schluß- und Hauptausgabe dastehenden von 1545 nur allein Sindflut vor, was in der Stelle Ps. 29. mit Sintflut abwechselt, daß also Luther das wohl nur durch Schuld des Setzers in die erste Ausgabe noch dreimal eingeschlichene sünd sorgfältig herauscorrigirt hat. Ebenso hat die niederdeutsche von 1545 nur Syndtflöth, Syntflöth und Sintflöth. — Die frankfurter von 1589 fängt zuerst wieder an zu schwanken und hat in den zwölf angeführten Stellen achtmal Sindflut und viermal Sündflut, und ebenso die katholische von Dietenberger neunmal Sindfluth oder Sindfluß und dreimal Sündflut und Sundflut. In der wittemberger von 1604 aber ist Sündflut schon überwiegend sechsmal und nur fünfmal Sindflut, während die schweizerische immer Sündfluß hat. Die folgenden aber, wie die socinianische von 1630 und dann alle späteren, kennen nur Sündflut.

Da aber überall, wie die Stellen aus Luc. 7. zeigen, Sünde, Sünderinn u. s. f. geschrieben wird, auch bei

Luther nie anders, dieser aber den frühern Bibeln in der Schreibweise Sündflut nicht gefolgt ist und seine erste Ausgabe verbessert hat; so muß man schließen, daß der richtige Begriff des Wortes Sinfluth oder Sintfluth ihm wohl bekannt gewesen sey. Ob er sich selbst irgendwo darüber geäußert habe, ist mir unbekannt, denn in seinen Erklärungen der heil. Schrift behandelt er die Sinfluth nur ascetisch und läßt sich auf das Wort selbst nicht ein. Doch schreibt er auch in andern Schriften z. B. im: Tauffbüchlin, verdeutscht durch Martin Luther Wittemb. Mdxxiij S. 5. sindflutt, S. 6. sindflutt. S. 7. sindflut, während auch da S. 6. in demselben Satze sunden für Sünden steht.

Wir werden also in Zukunft nicht mehr von Sündfluth, sondern um das wahre Wort und Luthers richtige Bibelübersetzung wiederzugeben, nur von Sinfluth (Sindfluth, Sintfluth [a]) zu reden haben [b]. Daß dadurch der dogmatische Gehalt der noachischen Fluth so wenig anders bestimmt wird, als durch das griechische κατακλυσμὸς und das lateinische diluvium, ist kaum nöthig zu erinnern.

---

a) In meinem Lehrbuche der allg. Gesch. der Völker und Staaten Th. I. Gesch. des Alterthums S. 4. habe ich diesen Gebrauch wieder eingeführt und mich auf diese Untersuchung bezogen. P.

b) Wiewohl der Herr Verfasser vorstehender Abhandlung der Schriften Anderer über den fraglichen Gegenstand überhaupt nicht gedacht hat, so verdient doch hier bemerkt zu werden, daß neuerdings vornehmlich Jacob Grimm — Deutsche Grammatik. Th. 2. 1826. S. 493. und später in den götting. gel. Anzeigen — die Schreibung Sündflut für unrichtig erklärt und die erste Sylbe dieses Wortes auf den Stamm Sin zurückgeführt hat. D. Corr.

Vergleichende Uebersicht der Schreibweise

	Bibeln.	Gen. 6. V. 17.	Gen. 7. V. 6. 10. 17.	Psalm 29. V. 10.	Weish. 10. V. 4.
1	Nürnberg 1483.	sündfluß	Sündfluß 3 mal	sündfluß	fehlt
2	Augsbg. 1516. Th. II.	—	—	—	wasser
3	Niederdeutsch. Halbst. 1522.	vloet	watervloet	vordrunkene ertryk	water
4	N. Test. v. Emser 1527.	—	—	—	—
5	Nürnberg 1524. (luther. Uebersetzungen)	sindfluß	sindfluß 3 mal	sündflut	fehlt
6	Wittemberg 1541. (Lufft)	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sintflut	Sindflut
7	Wittemberg 1545. Hauptausgabe	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sintflut	Sindflut
8	Niederd. Magdeburg 1545.	Syndtflöth	Syndtflöth 2 mal u. Syndtflöt	Sindtflöth	Syndtflöth
9	Frankf. a/M. 1589.	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sindflut	Sindflut
10	Wittemberg 1604.	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sündflut	Sündflut
11	Zyrich 1548. 4.	Wasserguß	Sündfluß u. Wasserguß 2 mal	sündfluß	wasserguß
12	Cöln 1574. kathol.	Sindflut	Sindflut 3 mal	Sundflut	sündflut
13	N. Test. 1630. 8. socinianisch	—	—	—	—
14	Biblia pentapla				
	a. katholisch	Sündfluht	Sündfluth	Sündfluth	Wasser
	b. lutherisch	Sündfluth	desgl.	Sündfluht	Sündfluht
	c. reformirt	Wasserfluth	desgl.	desgl.	Sündflut
	d. jüdisch od. neu	—	—	—	Sündfluth
	e. holländisch	vloet	—	—	—
	Hamburg 1711. 4.				

Sirach 39. V. 27.	Matth. 24. V. 38. 39.	Luc. 17. V. 27.	2 Petr. 2. V. 5. u. 3. V. 4.	Luc. 7. V. 37. 39. 47. 48. 49.
ſyntfluß	ſintfluß 2 mal	ſyntfluß	ſintfluß u. umſchrieben	ſünderin 2mal ſünde 3mal
ſündfluß	ſünndt-fluß u. ſündtfluß	ſündfluß	ſintfluß u. umſchrieb.	ſünderin — ſund —
ſyndfloet	ſyndfloet u. floet	ſyndfloeth	ſyntflod u. umſchrieb.	ſunderinne — ſunde —
—	ſindflut 2mal	ſindflut	ſintflut 2 mal	ſunderin — ſunde u. ſund
fehlt	ſyndtfluß 2 mal	ſündtfluß	ſyndtfluß u. ſündfl.	ſünderinn — ſünde —
Sindflut	Sindflut 2 mal	Sindflut	Sindflut 2 mal	Sünderin — Sünde u. ſünde
Sindflut	Sindflut 2 mal	Sindflut	Sindflut 2 mal	Sünderin — Sünde u. ſünde
Syndt-flöth	Syndt-flöth 2 mal	Syndt-flöth	Sintfloth u. Syntfl.	Sünderinne — Sünde 3 mal
Sündflut	Sündflut 2 mal	Sündflut	Sindflut 2 mal	Sünderin — Sünde —
Sündflut	Sündflut 2 mal	Sindflut	Sündflut u. Sindfl.	ebenſo
Waſſerguß	ſündfluß 2 mal	Sündfluſſ	ſündfluß, ſündfluſſ	ſünderin — ſünd —
ſindflut	Sindflut 2 mal	Sindfluß	Sündfluß, ſindfluß	Sünderin u. Sünde 2 mal ſünderin u. ſünd
—	ſündflut 2 mal	ſündflut	ſündflut, waſſer	ſünderin 2 mal ſünde 3 mal
Sündflut	Sünd-fluth —	Sünd-fluht	Sünd-fluht, Waſſer	Sünderin u. Sünde überall
Sünd-fluth	desgl. —	Sünd-Fluht	Sünd-Fluht, Sünd-fluth	
Waſſerflut	Sünd-flüt —	Sünd-flüth	Sünd-fluth, Waſſer	
—	(Sünd-) Flut —	(Sünd-) fluht	(Sünd-) Fluht 2mal	
—	Sund-vloyt —	(Sünd-) vloet	Sund-vloet, Sundtvl.	Sondareſſe 2m. Sonde 3m.

3.

Gegenbemerkungen
zu
Prof. Rettig's exegetischen Analekten, IV.

(Theoll. Studd. u. Kritt. 1834, 1, 81 ff.)

Von

Dr. Jul. Friedr. Böttcher in Dresden.

Der etwas rasch hingeworfene Aufsatz über עַל־הָאָבְנָיִם Ex. 1, 16. Jer. 18, 3. (Winer's Ztschr. f. wiss. Theol. II, 1, 49 ff.) hat in diesen Studd. u. Kritt. a. a. O. eine über Erwarten erfreuliche Beachtung gefunden; wobei die als „kaum zweifelhaft" gegebene Ableitung des Dual-Nomen ('א verwandt mit אוֹפַן, Ex. 14, 25. אפן, אֹפֶן K'tib, v. אפן = פנה), die auch schon Michaelis u. A. Jer. a. a. O. den Deutungen der Alten unterlegen (M. Supplem. I, 7. *Fuller* Miscell. V, 19. Crit. sacri VII, 280. *Robertson* Thesaur. 4), in ihren sichern Gründe anerkannt, die Bestreitung der verglichenen „Mühlsteine," so wie der „steinernen Deckel-Wanne," selbst gegen eine viel geltende Autorität gebilligt (vergl. Lpz. Littztg. 1833, 7.), und hauptsächlich nur die als „nicht unwahrscheinlich" hingestellte Vermuthung, über die Entbindung der Hebräerinnen auf Töpfersitzen, eben so überzeugend als gelehrt und gründlich widerlegt worden ist. Allein der Schluß dieser Widerlegung, der in wenigen Zeilen (S. 99.) ein eignes, mit jener Wortableitung vereinbares Ergebniß darstellen und begründen soll, scheint die Lösung des Räthsels nur noch weiter hinauszurücken; die Hauptpuncte dabei sind dem Einsender auch nach Befragung von Geburtshelfern und andern Sachkennern theils undeutlich, theils ungenügend geblieben; und sowohl im Einzelnen als im Ganzen hat die neue Verhandlung des Gegenstandes, um zur end-

lichen Entscheidung zu führen, noch Vieles zu berücksichtigen übrig gelassen.

Warum wäre es, fragen wir Herrn Rettig, geschichtlich so unwahrscheinlich, daß die Morgenländer in den Jahrhunderten des Targum und der Mischna (1 u. 2. n. Chr.) Geburtsstühle gekannt und gebraucht hätten? Könnten doch selbst die Aegypter zu Mosis Zeit (und nur nach ägyptischer Ansicht hätte ja auch ihr Pharao zu den hebräischen Wehmüttern gesprochen) bei ihrer uralten technischen Kultur, bei der Sorgfalt ihrer Körperpflege, wie sie sich in ihren Mumien sowohl (Gen. 50, 2 ff.) als in ihrer Beschneidung, ihrer Diätetik und in den vielfachen Classen ihrer Aerzte zeigt (Herodot. 2, 84. 104.), wohl schon einen „δίφρος λοχεῖος" gehabt haben, ohne daß „dieses Instrument" als mögliches Kunstgeheimniß oder doch als ein Bedürfniß der innersten, geheimsten Häuslichkeit, aus dem Bereiche der daheim bleibenden Frauen, aus dem anderthalb Jahrtausend lang für Europa verschlossen gebliebenen und selbst in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten wenig gräcisirten Nillande, andern Völkern des Alterthums so leicht wäre mitgetheilt worden. Daß „eher Alles als dieß glaublich gemacht werden möge," ist jedenfalls eine übertriebene Behauptung (A. 97.). Nicht als geschichtlich unstatthaft, nur als sprachlich unvereinbar mit אבנים müssen wir den rabbinischen Geburtsstuhl a) für Ex. 1, 16. verwerfen.

Ist, wie die Anal. als unbestreitbar anerkennen, אָבְנַיִם als Drehscheiben-Paar Jer. 18, 3. durch den Zusammenhang hinlänglich gesichert, und die Ableitung von אוֹפַן Rad und אפן = פנה, drehen, (wovon zunächst אֹפֶן, Gedrehtes) eben so sprach- als sachgemäß begründet,

a) Daß auch Luthers Uebersetzung den Geburts-„Stuhl," nicht etwa, wie Unkundige wegen V. 19. wähnen könnten und gewähnt haben, den Stuhl der Hebamme meint, zeigt die rabbinische Exegese des 16ten Jahrhunderts, welcher Luther gefolgt ist.

und eben darum durch eine Menge Analogien empfohlen a): so bleibt nur noch auszumitteln, ob dasselbe Drehscheiben-Paar, oder (mit vielleicht veränderten Punkten) etwas Anderes von אפן, drehen, Benanntes, oder endlich sonst ein in האבנים erkennbares Nomen sich am leichtesten und sichersten in den Sach- und Wortbestand von Ex. 1, 16. fügt. Zunächst hat es natürlich das Meiste für sich, das dortige הָאָבְנָיִם nach dem Vorgange der Punctation für Ein und dasselbe mit jenem bei Jer. zu nehmen. Nicht bloß die Vokaltradition, auch das gleichmäßige על spricht dafür, das eben so vor dem verwandten אָפְנָיו Pr. 25, 11. wiederkehrt. Aber nothwendig ist diese Einerleiheit dennoch nicht; um nicht gleich im Anfangspuncte der Untersuchung einseitig befangen zu irren, müssen wir dem Sprachgebrauche, wie dem Zusammenhange der Stelle, auch jedes Andre zur Prüfung anbieten, was sich in על האבנים vermuthen läßt. Und der Zusammenhang wenigstens öffnet hier einen viel weitern Kreis von Möglichkeiten, als das Trilemma der Anal. (86.), das der eichhorn'schen Deutung entgegengesetzt wird. Jener Adverbial-Zusatz

וּרְאִיתֶן zu על האבנים

ist, dem Wortverbande nach, schon a priori betrachtet,

---

a) Bemerkenswerth ist, daß auch in arabischen Wörtern mit פן der Lippenlaut vor dem ן ganz analog zwischen פ, ו u. ב schwankt, vgl. أفان, أبان, أوان = καιρός, لون, لغن color, قفان, قبان, statera.

Analoge Benennungen der Töpferscheibe sind סַדְנָא, ܦܚܪܐ, بكرة, τροχός, rota, roue, potters wheel, Töpferrad, (provinc.) u. a. m. Für rota braucht Plin. H. N. VII, 56. auch einmal orbis, aber nur zum deutlichern Unterschiede vom Wagenrade, vergl. Hagg. XXXV, 12.

entweder A) der Ort, wo oder B) die Zeit, wann oder C) die Art, wie	die Geburtshelferinnen nach dem Geschlechte des Neugebornen sehn sollten oder konnten,

und A) als Ort wiederum

entweder 1) der Ort am oder 2) der Ort des	Neugebornen, letzterer

a) bei der Gebärenden, oder

b) bei der Geburtshelferin,

oder 3) der Ort der Gebärenden,

oder 4) der Ort der Geburtshelferin.

Gehn wir kurz diese Reihe Möglichkeiten durch, so muß sich ja die Zulässigkeit einer einzigen neben der Unzulässigkeit oder Unsicherheit aller andern desto gewisser ergeben, und die Entscheidung, deutlicher als in den Anal., wird endlich möglich werden.

A. 1. Das Erste und scheinbar Nächste erledigt sich von selbst. Wo die Wehmütter am Kinde selbst nach dem Geschlechte zu sehn hatten, bedurfte der Angabe nicht. Die Bezeichnung dieser Körpergegend (בֵּין רַגְלַיִם) wäre in jedem Falle, mag man וּרְאִיתֶן imperative oder temporell nehmen (W. 51. 52.), sehr überflüssig gewesen, hätte sich auch schwerlich mit עַל geben lassen; und wie wollte man in אבנים, sey's mit den gegebenen oder andern Vokalen, etymologisch die Gegend der Geschlechtstheile finden? Bleibt dieß doch gleich unmöglich

A. 2. a) für den Ort des Neugebornen bei den Geschlechtstheilen der Gebärenden! Am tiefsten hat sich hier die Rabbinen-Weisheit, und nach Andrer Vorgange auch ihr Hauptsprecher Dav. Kimchi verstiegen. Er erklärt im ספר השרשים (ed. Bomberg p. 8.), wahrscheinlich dem mißverstandenen targumischen מתברא (משבר) zufolge, אבנים „seiner Einsicht nach" (לפי דעתי) geradehin für die vulva selbst (הרחם עצמו), gleich unbekümmert um das dazu unpassende עַל (ſ. dagg. schon Fuller a. a. O.

S. 279.), wie um die Aufgabe der Hebamme, die dabei vor dem völligen Austritte des Kindes dessen Geschlecht schon im Mutterleibe untersuchen, oder nach neujüdischem Glauben an dem auf- oder abwärts gekehrten Gesichte des vorauskommenden Kopfes hätte erkennen müssen (הזכר פניו למטה והנקבה פניה למעלה). Das Wunderlichste dabei, womit dieser ganze rabbinische Witz vollends zusammenfällt, ist die Etymologie von אבנים, die auch Abulwalid, der Gewährsmann für die mühlsteinartigen Töpferscheiben (Gesen. Thes. p. 16. 17.), gegeben hat, nach Kimchi a. a. O. המלה הזאת נגזרה מן בן ובנים וה"אלף נוספת נקר' אבנים על שם בנים, haec vox derivata est ex בֵּן et בָּנִים, et Aleph est prostheticum. Nicht besser die Erklärung des Duals aus den צירים שהם בפתח הרחם שהם שנים כמו שני צירי הדלת, cardines (aus 1 Sam. 4, 19.), qui sunt in ostio vulvae, qui sunt duo, ut duo cardines ianuae! Auch ähnlich mit ציר, von אפן drehen, hätte doch die Bärmutter nimmermehr der Töpferscheibe homonym, im Dual benannt werden können. Aber wenn Kimchi etwa dem עַל und der Natur gemäßer mit רחם das Aeußere des Mutterschooßes gemeint hat, so ist er wenigstens im Resultate mit Grotius Ahnung („'א videntur esse fores uteri") und mit der Behauptung der Anal. zusammengetroffen, welche die weiblichen pudenda sogar unsern Drehscheiben aus Jer. 18. anzupassen wissen. „Was kann," heißt es S. 99., „die Scheibe, die Töpferscheibe andres seyn, als die Schaam, welche in ihren kreiselnden Wendungen unter den Händen der Hebammen, wie ein Geschirr unter den Händen des Töpfers hervorsteigt, sich aufwinden läßt." Wir müssen gestehn, daß uns diese Aehnlichkeit zwischen cunnus puerperae und rota figuli unerkennbar geblieben ist. Die Vergleichung selbst schwankt zwischen Geschirr und Scheibe; wäre die kindliche Schaam gemeint, so bliebe diese in ihrer Drehung mit dem sich entwindenden Körperganzen auch nicht dem Geschirre

vergleichbar; soll es aber, woran man zunächst denken muß, die mütterliche seyn, wie ließ sich diese nur, auch während des Geburtsactes, nach der Aehnlichkeit mit der Töpferscheibe benennen? „Kundige" Geburtshelfer wissen wohl „von Wendungen" der Bärmutter und des Kindes, aber nicht „der Schaam," die nur innere Stöße und äußere Spannung darstellt; und wenn auch die Situation des noch in der Geburt begriffenen, noch nicht von der Mutter losgetrennten Kindes, bildlich עַל־הָאָבְנָיִם, noch auf der Scheibe, heißen konnte (s. unten B.), so ließ sich doch deshalb sein übrigens diesem Geräthe so unähnlicher Ausgangsort in ernsthafter Rede nicht wohl mit אָבְנָיִם, Drehscheiben selbst bezeichnen. Auch für den ersten Aufnahme-Ort des Kindes, noch am Körper der Mutter, für die genua, die Clericus z. d. St. bloß des Duals wegen nach 1 Sam. 4, 19. (וַתִּכְרַע) in אָבְנָיִם vermuthet, müßte vielmehr בִּרְכַּיִם oder sonst ein andres Nomen gebraucht seyn. Denn א׳ könnte auch nach einem freiern, der Etymologie schon entfremdeten Sprachgebrauche höchstens die Kniescheiben (genuum orbes, Ovid. Met. 8, 808. vgl. Not. a. S. 628.) bedeuten. Die verglichenen arab. Plurilitera هَبَنْقَعٌ und اِهْبَنْقَعَ (vom kauernden Sitzen) sind viel zu entfernt, viel zu stark durch ihre Endlaute modificirt, als daß sie für אבנ׳ einen Anhalt geben könnten; und am wenigsten ließe die Töpferarbeit Jer. 18, 3. den gelehrten Einfall zu: „Fortassis figuli eodem situ corporis (על הא׳ = in genibus) operi suo incumbebant. Wie sollte doch dabei die Oberscheibe von denselben Händen gedreht werden, unter denen sich das Geschirr bilden sollte (Jer. 18, 4.)? Nur vom Gebären ist es nicht unwahrscheinlich (vgl. Anal. 93, a), daß es auch bei andern semitischen Frauen eben so wie „bei den Aethioperinnen" (*Ludolf* hist. Aeth. I, 15, 101.) gleich oft im Knieen als im Sitzen geschah. Denn 1 Sam. 4.

sehen wir die in die Knie gesunkene Abortirende von den Umstehenden nicht sofort in eine andre Lage bringen; nach Jer. 30, 6. müssen sich die Kreisenden auch noch bei stärkeren Wehen auf den Beinen erhalten, oder doch außer dem Bette befunden haben; und neben dem targumischen יָתְבָא sedit bei der Geburt (2 Sam. 22, 5. Hos. 13, 13.) gibt die Peschito Ex. 1, 16. doch auch ein Beispiel von ܒܪܟ = כְּרַע, γονυπετεῖν Iud. 5, 27. Mt. 17, 14. 27, 29. Aber wie auch die Lage der Gebärenden gewesen seyn mag, ein Körpertheil derselben als Ort des Neugebornen läßt sich aus אָבְנַיִם etymologisch nicht erzwingen, wenn es gleich im Zusammenhange dem Befehle Pharao's am gemäßesten wäre, das Kind noch an der Mutter selbst, bei der ersten Wahrnehmung des Geschlechts zu tödten. Dieser Vorzug für den Zusammenhang fehlt mehr oder minder

A, 2, b. dem Orte des Neugebornen bei der Geburtshelferin. Wie wenig hier die neueste „steinerne Badewanne" als Dual von אֶבֶן und als Erkenntnißort des Geschlechts sprachlich sachlichen Halt haben konnte, ist zur Genüge schon in den „Versuchen" (S. 49, 51. 52.) dargethan. Aber auch unsre Etymologie von אפן gäbe höchstens eine Scheibe, etwa als Präsentir-Teller für das tollere infantem, oder (wie im Deutschen vom Wenden benannt) Windeln, wofür das Hebr. schon חֲתֻלָּה, לבדים hat, und dabei die erstere ohne allen Grund für die Mehrheits-Endung, die letztern ohne deutlichen Anlaß der Dualform, beide ohne allen weitern geschichtlichen oder sprachlichen Anhalt, und beide endlich von zu geringem Interesse, um zur Ortsbestimmung für das Wahrnehmen des Geschlechtes zu dienen. Ob die ältere, von Kimchi a. O. angeführte rabbinische Deutung מקום נפילת הילד = א' locus, in quem incidit puer oder „sedes, in qua recipitur foetus" (Fagius und Clericus zu

Ex. 1.) hierher oder unter A, 4. gehört, ist aus den Worten selbst nicht klar. Sie kann wenigstens nicht etymologisch begründet, sondern nur aus dem Zusammenhang errathen seyn. Wenden wir uns also von Neuem

A, 3. zu dem Orte der Gebärenden, dessen Annahme wenigstens die Wortverbindung im Texte nicht hinderte (W. 51, §. 2.). Das Nächste dabei, den Worten nach, war allerdings die Vermuthung, daß die Entbindung auf einem Töpfersitz (vgl. Jer. 18.) erfolgt seyn müßte. Aber wenn auch Vieles, was die Anal. dagegen einwenden, leicht zu beseitigen wäre; wenn die Töpferkunst, durch darauf eingelernte Sklaven, und (wie noch jetzt) durch Thonlieferungen aus der Ferne ermöglicht, wirklich mehr als die Anal. zugeben, häusliches Gemeingut des frühern Alterthums, wenn der Töpfersitz selbst durch Stemmleisten zur Seite der Unterscheibe, wie wir sie wirklich vorgefunden, und auch wohl durch die nahe Wand der Werkstatt als mögliche Rückenlehne, mehr als nach Anal. S. 89. zu Entbindungen geeignet gewesen wäre: so bleiben doch zwei Hauptpuncte, wie uns eine nochmalige eigne Anschauung überzeugt hat, entschieden genug dagegen, die Untrennbarkeit der Scheiben von der Bank des Töpfers, die Anal. S. 90. sachgemäß erklärt wird, und daneben doch das Hinderliche dieser Scheiben für das Hebammengeschäft. Wollte man aber auch aus der hebr. Dualform im Vergleich mit dem Sing. andrer Sprachen schließen, daß die hebr. Töpferscheiben, als Paare angeschaut und benannt, außer der Arbeit von der Bank abgenommen worden wären: so bliebe doch mit ihrer Wegnahme für die Entbindung kein zureichender Grund, gerade eine Töpferbank, die ohne Scheiben vielen andern Bänken glich, als besondern Sitz der Gebärenden, und diesen Sitz statt bloß als Bank, oder Töpfersitz, vielmehr noch nach den Drehscheiben benannt anzunehmen. Und dieß entscheidet auch gegen die Voraussetzung, als

hätte jeder Geburtsstuhl bloß wegen des dem Töpfer ähnlichen gespreizten Sitzes darauf die Bezeichnung עַל הָאָבְנָיִם veranlassen können. War nicht wirklich einmal eine Töpferbank sammt Drehscheiben zu Entbindungen gebraucht worden, so konnte man höchstens von einer Kreisenden sagen, sie säße מֵעַל הָאָבְנָיִם, nicht aber רְאִיתֶן עַל הָא' für sehet nach auf dem Stuhle. Die Schwierigkeit eines solchen figürlichen Ausdrucks war schon in den „Versuchen" gefühlt, und eben darum die Vermuthung von Entbindungen auf Töpfersitzen noch mitgegeben worden. In den häufigen alttestamentlichen Beschreibungen der Kreisenden, bei den wiederholten Vergleichungen angstvoller Zustände mit den Wehen der Geburt (Jes. 13, 8. 21, 3. 66, 7. Jer. 6, 24. Mich. 4, 9. u. a. m.) würde, wenn jene Vermuthung Grund hätte, wohl auch einmal Etwas von den Drehscheiben oder der Töpferbank dabei vorgekommen seyn. Wenn wir aber für den Geburtsstuhl, den Jarchi als מושב האשה היו לדת zunächst auch nur in dem targumischen מַתְבְּרָא gefunden hat, die Benennung nach den Drehscheiben aufgeben müssen, so bleibt für ihn nur noch die sprachwidrige hassisch-eichhornsche Etymologie (die auch für die Töpferbank genügen soll!), אָבְנַיִם, structura, von בנה, wobei der Grund für den Dual od. Plur. eben so unsicher, als das א prosthet. mit O-Lautlaut vor ב im Hebr. (außer dem Fremdwort אַבְנֵט) beispiellos ist. Fuller's Sitzscheiben (Misc. a. a. O. S. 280. Rosenmüller Schol. II, 18.), für Gebärende sowohl als für arbeitende Töpfer, gleich Mühlsteinen zu einem niedrigen Sessel übereinander gelegt, sind ohne alle Analogie in den beiderseitigen, erfahrungsmäßigen Bedürfnissen, bloß aus dem Duale von אֶבֶן herausbuchstabirt. Von der steten Paarung der Drehscheiben bei den Töpfern kann der gelehrte Herr, den Schlußworten seiner Abhandlung nach, gar Nichts gewußt haben. — So wäre denn von den möglichen Local-Erklärungen nur noch

A, 4. der Ort der Geburtshelferin übrig. Aber wenn auch Anal. S. 88. die Auffassung von אָבְנָיִם = אָבְנֵיכֶם mit Unrecht als Sonderbarkeit verworfen wird, da ja der Artikel hier (עַל הָ') jenes bestimmende Pronomen vertreten kann (vgl. Ps. 18, 30—33. 47. 48.): so liegt doch allerdings für die Hebammen, die das Kind zunächst mit ihren Händen und auf ihrem Schooße aufnehmen, ihr etwaiger Sessel („sella quaedam, cui obstetrix insidet apud puerperam" Anal. 99.) bei der Bestimmung des Ortes, wo sie das Geschlecht des Kindes wahrzunehmen haben, ziemlich fern. „Auf eurem Stuhle" wäre bei „wenn ihr nachseht," oder „so sehet nach" sehr müßig, und wenn es das „auf der Stelle" (ehe ihr zu weitern Bemühungen vom Sessel aufsteht) bezeichnen sollte, doch sehr undeutlich zugesetzt. Was könnte man auch etymologisch aus אָבְנָיִם für einen Hebammensessel herausbringen als etwa einen, den Töpferscheiben ähnlichen, mit breiter Basis versehenen, Drehstuhl, der wohl zum Entbindungsgeschäft in einiger Hinsicht bequem, aber auch als Kulturproduct noch künstlicher und gesuchter wäre als der Geburtsstuhl! Brauchen doch selbst unsre Hebammen nur diesen, ohne eine besondere Art Sessel für sich zu haben! — Versuchen wir es also, da nach allem Diesen die Ortsbestimmung in keiner Weise zu Worten und Sachen sich schicken will, vielmehr

B) mit der Zeit, wann die Geburtshelferinnen nach dem Geschlechte des Kindes zu sehen hatten! Die „Zeit" allein und überhaupt, wie sie Michaelis (Suppl. I, 9.) aus dem arab. أَقَّان für Jer. 18. sowohl als Ex. 1. herholt, kann freilich unmöglich genügen. Jer. 18, 3. ist Nichts so erbärmlich überflüssig als „ipsum *tempus*, quo vas perficitur," und wie käme auch dieser Zusatz „des Topfmachens" zu dem bloßen עַל הָאָבְנָיִם „in der Zeit" hinzu! Ist nicht eben so an unsrer Stelle das der

umschreibenden Vulgata abgeborgte „partus" zu dem „in tempore" als „in der Geburtszeit" erschlichen? Und wollte man auch dieß in tempore natürlicher und dem Zusammenhange gemäßer als „bei Zeiten" oder „ἐπὶ καιροῦ, zu rechter Zeit," nehmen: wo ist ein sicheres hebr. Beispiel a) dieses Temporal-Gebrauches von עַל? wo eine

---

a) Das ἐν καιρῷ αὐτοῦ, in tempore suo, für עַל אָפְנָיו Pr. 25, 11. ist von Symm. und Hieronym. sichtbar aus dem Zusammenhange gerathen, und hat, aus jenem arab. Nom. erklärt, dieselben Schwierigkeiten des hebr. עַל, des Dual oder Plural und der Seltenheit eines so vielfach brauchbaren Wortes wie καιρὸς, so wie außerdem noch das anderwärts für diesen Begriff gebrauchte בְּעִתּוֹ Pr. 15, 23. gegen sich. Nach Analogie von 25, 12 ff. (מוֹכִיחַ) hat man statt דָּבֻר דָּבָר, wo das sonst unerhörte דָּבֻר nur dem Targ. gemäß, um beiderseits Sachen vergleichen zu lassen, den Consonanten aufgedrungen ist, höchst wahrscheinlich mit fast allen Verss. דֹּבֵר דָּבָר zu lesen, so daß יו in אָפְנָיו auf דֹּבֵר zurückgeht. Dann kann aber עַל אָפְנָיו noch leichter ein sprichwörtlicher, von dem häufigen Töpferhandwerk oder von andrer Räderbewegung entlehnter Ausdruck seyn, auf seinen Drehscheiben oder Rädern s. über Etwas, worauf der Redende eingeübt, eingelernt, wo er ganz zu Hause, in seinem Elemente ist, oder auch mit der Geläufigkeit eines gerade darin Geübten, Gewandten, oder auch nur in seiner Schnurre fort, geläufig, ohne Anstoß, vergl. fandi rotae Auson. comm. prof. 4, 16., auf dem Zeuge s. rüstig, munter. Ueber die erste Vershälfte, die bloß ohne Beziehung zwischen בְּ u. עַל (vergl. V. 12.) etwas Kostbares und Liebliches überhaupt bezeichnet, s. „Versuche" W. S. 65, d. Zu עַל אָפְנָיו selbst theilt uns ein gelehrter Freund, der Herausgeber des Abulfeda, Dr. Fleischer, nachstehende arab. Analogieen mit, wovon aber gerade die erste wegen der Mehrheitsform von א unpassend scheint und die andern auch nur דֹּבֵר treffen.

„Mit dem עַל אָפְנָיו Prov. 25. scheint verwandt zu seyn das arabische عَلَى وَجْهِهِ (وَجْه wie פָּנִים von وَجْه = פָּנָה) suo

Dualform für solchen Begriff? Die Zeitbenennungen עַרְבַּיִם u. צָהֳרַיִם erklären sich ganz anders mit ihrem Dual (Ew. 332.); und sollte 'א ihnen ähnlich das diesseit und jenseit eines Zeit-Wendepunktes ausdrücken, warum dann nicht 'בֵּין דָּא oder 'בְּאַב? Selbst der Plural, wenn man mit den Puncten den Dual aufgibt, würde wohl auf eine Zeitdauer und für ein Zustandswort oder eine zusammengesetzte Action (Ew. 326 ff. Gesen. Gramm. 10. A. §. 106, 2.), aber nimmermehr zu 'א als Zeitpunct passen. Und warum sollte endlich ein so gangbarer Begriff wie καιρὸς unter den hebr. Wörtern eine so rara avis, nur in 2 bis 3 Exemplaren übrig geblieben seyn? Die gelehrten Exegeten pflegen diesen Punct, daß unter seltnen Wörtern am wahrscheinlichsten auch ein seltner Begriff versteckt ist, bei ἅπ. λεγομ. u. dgl. noch viel zu wenig zu beachten. Weit eher als „in tempore" ließe sich 'עַל דָּא etymologisch etwa über der Drehung, während der Hervorwindung (des Kindes) deuten; wenn nicht auch dabei der Dual oder Plural entgegen wäre, und das wesentliche Hervor im Begriffe von אָפַן (אבן) fehlte. Das von Vatablus angeführte „in procinctu," od. eig. „in propendendo (cum propendet puer, אבנים nach אֶבֶן pondus) ist zu lächerlich oder ekelhaft contort,

modo; so wird auch das Wort مِنْوَالٌ, eigentlich die Walze des Weberstuhles, auf welche sich das fertige Gewebe aufrollt, trop. als Art und Weise gebraucht, z. B. عَلَى هٰذَا ٱلْمِنْوَالِ, hoc modo, فُعِلَ هٰذَا عَلَى مِنْوَالِ غَيْرِهِ, factum est hoc ad modum alius. Aehnlich ist die Redeweise جَرَى هٰذَا عَلَى مَجْرَى ذٰلِكَ, cucurrit hoc in curriculo illius, i. e. eandem rationem secutam est."

als daß es Gegenbeweise brauchte. Aber der Zeitpunct des Kindes-Austritts, den alle diese Deutungen suchen, und alle alten Verss. auch schon ausgedrückt haben, läßt sich mit den Drehscheiben von Jer. 18., so zuversichtlich sie Michaelis „ad Ex. 1., 16. inepta" finden mag, doch recht gut und leicht ohne weitern Nothbehelf vereinigen. Das Hervorkommen eines neuen zarten Menschengebildes unter den Händen der Wehmutter, sein Herorwinden מִבֵּין רַגְלֶיהָ (Deut. 28, 57.) behält immer in vielen Stücken mit dem drehenden Hervorbilden des Kruges oder Topfes, zwischen den Schenkeln des Meisters auf der Scheibe, die gleich anfangs bemerkte, auffallende Aehnlichkeit (W. 52. 53.). Wenn nun schon nach allgemeinerer und oberflächlicher Vergleichbarkeit der Menschenschöpfung und Leibesgestaltung mit der Thonbildung die Dichter fast immer in Ausdrücken von der Töpferarbeit über die Hervorbringung des Menschen sprechen (Jes. 29, 16. 45, 9. 64, 8. Jer. 1, 5. Ps. 94, 9. u. ö.), und von der sehr gangbaren irdenen Waare wie von den Verrichtungen ihrer Verfertiger überhaupt oft Bilder entlehnen (Jes. 41, 25. Jer. 18. Thr. 4, 2. Ps. 2, 9.): warum sollten nicht die mit den Umständen der Kindesgeburt, wie mit der Zubereitung des vielfachen thönernen Hausbedarfs doch noch vertrautern Frauen und Hebammen in ihrer Sprache über Entbindungen gern auch Redensarten von der so ähnlichen Topfbildung gebraucht haben? Das Fortschreiten der Geburt vom Austritte des Kopfes und Hervorwinden des Leibes bis zum Ablösen des Nabels glich so sehr der allmählichen Bildung des Thongefäßes vom ersten runden Klumpen bis zur endlichen Lostrennung der hervorgedrehten fertigen Rundgestalt, daß sich die einzelnen Epochen der Entbindung recht wohl nach Unterschieden bei der Topfbildung benennen ließen, und von dem Kinde, wenn es während seines Austritts noch nicht durch den Nabelschnitt von der Mutter

gelöst war, eben so wie von dem noch im Empordrehn begriffenen, noch nicht mit dem Draht abgezognen und weggesetzten Topfe עַל הָאָבְנָיִם, noch auf der Drehscheibe, gesagt werden konnte. Man brauchte sich dabei unter „der Drehscheibe" nicht mit Bestimmtheit die genitalia oder den ganzen Mutterschooß oder die ganze Person der Mutter in übertriebenen Vergleichungen (A., 2., a.) vorzustellen. War doch schon ohnedieß die Situation des Neugebornen und der besondre Zeitraum der Geburt und des Hebammendienstes vergleichsweise deutlich genug bezeichnet: „Sehet auf den Drehscheiben" f. sehet, wenn ihr das Kind noch nicht vom Mutterschooße (das neue Gebild noch nicht von der Scheibe) gelöst habt. Und gerade dieser kurze Zeitraum ist es, den jener pharaonische Befehl am passendsten zur Wahrnehmung und Tödtung des männlichen Geschlechts bestimmt. Vergl. was auch die Analekten bemerkten, S. 99. „Noch ehe das Kindlein" u. s. f. S. 100. „Wie der Töpfer seine Geschirre, gefallen sie ihm nicht, auf der Scheibe zerknittert, so Gott seine Geschöpfe." Nur die „Quelle des ganzen bildlichen Ausdrucks" עַל הָאָב' können wir in diesem Gedanken nicht finden. Uebrigens aber bleibt die damit angedeutete Erklärung, so verdeutlicht und entwickelt, wie wir es eben versucht haben, und von der Schaam als Ortsbestimmung auf den bloßen noch ungetrennten Zusammenhang mit derselben, als Zeitbestimmung übergetragen, doch wohl die ungezwungenste, leichteste Lösung des so vielfach verkannten philologischen Räthsels. Die Deutung trifft, ohne allen etymologischen, historischen oder rhetorischen Nothbehelf gerade das Hauptinteresse des Zusammenhangs, und bleibt den Worten und Sachen, wie den Umschreibungen der Verss. nach allen Seiten gleich angemessen. Es wäre schon unsicherer und weniger sinnlich anschaulich, wenn man עַל הָאָב' allgemei

ner sprichwörtlich und nicht in nächstem Bezug auf Geburtszustände, etwa mit noch bei guter Zeit, noch re integra, wo sich, wie auf der Töpferscheibe, noch Alles abändern (vgl. Jer. 18, 4. Horat. epp. II, 3, 22.) und zu nichte machen läßt, erklären wollte, vgl. das Eisen schmieden, weil es warm ist, aus dem Stegreif, auf der Stelle (s. ohne erst abzusteigen, erst weiter zu gehn), e vestigio u. dgl. Mehr Ansprechendes hätte

C) als Art, wie die Geburtshelferinnen nachzusehn hatten, auf den Drehscheiben sprichwörtl. s. in der größten Geschwindigkeit, flugs, vergleichbar mit Redensarten wie „am Schnürchen, wie geschmiert" (auch bei Räderbewegung). Wirklich dient auch die Töpferscheibe, und ganz sachgemäß, schon den ältesten Dichtern als Bild gewandter Schnelligkeit, vgl. Hom. Il. 18., 600. Plaut. Epidic. III., 2, 35. In der Stelle Pr. 25, 11. war auch eine ähnliche sprichwörtliche Auffassung von אָבְנָיו fast nothwendig (B, Not. d.); und im Aram. wie im Arab. sind selbst Adverbial-Ausdrücke für Schnelligkeit und Eile (בעגל) von einem Verbalstamme für Rollen ausgegangen; aber an näheren Analogieen für die Formel 'עַל הָא fehlt es doch, und namentlich würde ihre hiesige Verbindung mit רְאִיתָן sehr befremdend bleiben, wenn sie nicht schon bis zur Vergessenheit der eigentlichen Bedeutung abgenutzt gewesen wäre, wogegen wieder ihre Seltenheit im Bibeltexte spräche. Die unter B gegebne viel haltbarere Erklärung kann uns diese letzte exegetische Ausflucht füglich gleich allen andern ersparen. —

4.

Ueber den Ausdruck עַל הָאָבְנָיִם

von

M. Gustav Moritz Redslob,

Privatdocenten in Leipzig. a)

Der Jeremia 18, 3 und Exodus 1, 16 vorkommende Ausdruck עַל הָאָבְנָיִם, der vor Kurzem zwei sehr ausgezeichnete Untersuchungen, nämlich von Herrn D. Böttcher (Winer's Zeitschrift Bd. 2 Hft. 2) und Herrn Prof. Rettig (in diesen Blättern 1834 Hft. 1) erfahren hat, scheint mir auch gegenwärtig noch eines Versuches zur Aufklärung zu bedürfen, namentlich in Beziehung auf die Stelle des Exodus. Ich erlaube mir daher, in Folgendem meine Betrachtungsweise aufzustellen, ohne jedoch in allen einzelnen Puncten derselben anzugeben, wiefern für mich in denselben Hindernisse liegen, einer der gangbaren Meinungen beizutreten.

An der Stelle des Jeremia wird man durch Zusammenhang und Wortform auf das fast einzige eigenthümliche und deshalb auch eines eigenthümlichen Namens bedürftige Werkzeug des Töpfers, die Töpferscheibe, so gerade hin gewiesen, daß man sich kaum versucht fühlt, an irgend etwas Anderes zu denken. Aber auch in Bezug auf die zunächst an die Hand gegebene, jedoch in den genann-

---

a) Da dieser Gegenstand in den Studien einmal zur Sprache gekommen ist, so schien es mir zweckmäßig, die hier folgenden und eine eigenthümliche Ansicht enthaltenden gelehrten Bemerkungen, die mir während des Druckes des dritten Heftes zukamen, mit der voranstehenden Abhandlung zu verbinden; doch erlaube ich mir zugleich die Erklärung auszusprechen, daß es nun hierbei sein Bewenden haben mag und die Acten über diesen speciellen Punct für unsere Zeitschrift geschlossen sind.

C. Ullmann.

ten Abhandlungen bestrittene Ableitung des Wortes, nach welcher der unserer Form zu Grunde liegende Singularis אֹבֶן als eine Nebenform von אֶבֶן Stein erscheint und demnach das Wort etwa „die (beiden) Steine" bezeichnet, scheinen die vorgebrachten Bedenklichkeiten mir nicht so erheblich, daß sie zu einem künstlichern Verfahren aufforderten.

Die Töpferscheiben sind gegenwärtig allerdings von Holz und mögen es schon seit langen Zeiten seyn. Das hindert aber nicht, daß uranfänglich von der Natur gebotene passende Steinplatten zu diesem Zwecke angewendet wurden, welche zu finden und zu beschleifen den Töpfern unter den ältesten Völkern sicherlich leichter war, als hölzerne Scheiben sich zu verschaffen. Wer sich durch einen Versuch überzeugt hat, mit wie geringer Kraft sich der auf seiner Axe ruhende Mühlstein in Bewegung und Schwung setzen läßt, wird nicht glauben, daß eine solche unvergleichbar leichtere steinerne Scheibe so gar schwer in Bewegung zu setzen gewesen sey, und endlich sind ja wohl alle Werkzeuge in ältern Zeiten unbehülflicher gewesen, als ihre spätern vervollkommneten Formen. Auf etwaige Protestationen unserer Töpfermeister möchte ich wenigstens nicht mehr geben, als auf eine Protestation unserer jetzigen Kriegsleute gegen die Handhabung der schwerfällig colossalen Waffen unserer deutschen Vorfahren. — War aber der Name für die Sache zu jener Zeit mit Recht Steine gewesen, so blieb er hernach, auch unabhängig von seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung, gerade wie אֶבֶן noch in der Bedeutung Senkblei blieb, als man bereits Blei statt eines Steines zu gebrauchen pflegte. a)

a) So sind bei uns Saiten eigentlich nur die aus Därmen gefertigten, wir nennen aber auch so die metallenen Drähte, sowie die mit feinem Draht umsponnenen seidenen Fäden, die unter bestimmten Umständen an die Stelle der frühern Darmsaiten getreten sind. Auch nennen wir die Steine im Bretspiel Steine, obgleich sie

Aber auch selbst zugegeben, daß es niemals steinerne Töpferscheiben gegeben habe, so muß ja gar nicht alles Stein seyn, was wegen irgend einer äußerlichen und unwesentlichen Aehnlichkeit so genannt wird. Die Hebräer sagen אַבְנֵי בָרָד. Darf man darum glauben, daß der Hagel jemals aus wirklichen Steinen bestanden habe, daß er nur für steinern gehalten worden sey, oder will man deswegen אֶבֶן hier für ein ganz anderes Wort halten? Der Bernstein ist niemals Stein gewesen und hat doch diesen Namen erhalten. Die Steine (d. i. Kernhüllen) des sogenannten Steinobstes hat sicherlich noch kein Mensch für wirkliche Steine gehalten und doch heißen sie so. — Hierzu kommt noch, daß אֹבֶן ja gar nicht אֶבֶן ist, daß die Vokalverschiedenheit es sehr nahe legt, daß eine Verschiedenheit des Gebrauchs stattgefunden habe, wie bei עֶצֶם und עֹצֶם, קֶרַח und קֹרַח, caudex und codex, den deutschen **Ohr** und **Oehr**, daß insbesondere die natürlichere Form (mit dem A-Laute) אֶבֶן sich vorzugsweise an die eigentliche, das gesuchtere אֹבֶן dagegen sich an eine entferntere Bedeutung hielt. Gerade diese auf Holz übergetragene Bedeutung (vgl. unser **Steineiche**) hat nun auch das unserm Worte entsprechende arabische أُبْنَةٌ, welches, nach Golius, neben einer andern, sogleich zu erwähnenden, ebenfalls uneigentlichen Bedeutung, nodus in ligno bezeichnet. Wenn man sich nun die alten Töpferscheiben nur gröber zugehauen und Klötzen oder Ambosen etwas ähnlicher denkt, so würde mir der ganze Stein des Anstoßes gehoben zu seyn scheinen. Damit man aber nicht glaube, auch das arabische Wort hange mehr mit אוֹפָן als mit אֶבֶן zusammen, so sey noch bemerkt, daß das Wort حَنْجَرٌ (= حَجَرٌ) mit أُبْنَةٌ dieselbe Ue-

gar nicht mehr aus Stein gefertigt werden, und wir können so gut, als der Hebräer אֶבֶן הָעוֹפֶרֶת אֶבֶן הַבְּדִיל sagte, von elfenbeinernen und hölzernen Steinen sprechen.

bertragung auf den **Kehlkopf** hat, welcher demnach der **Stein** im Halse, nicht das **Rad** im Halse ist. a)

Schwieriger ist die Erklärung des Ausdruckes in der erwähnten Stelle des Exodus. Denn daß hier Töpferscheibe auch nicht im entferntesten paßt, braucht gar nicht erwähnt zu werden. Aber auch durch tropisches Rüstzeug und Kunst einen bequemen und natürlichen Sinn aus dieser Bedeutung ans Licht zu fördern, möchte bis jetzt noch nicht als gelungen erscheinen, und wahrscheinlich niemals glücken.

Denn jedenfalls heißt אָבְנַיִם an sich weiter nichts als **die (beiden) Steine**, und bekommt die Bedeutung **Töpferscheibe** entweder durch den besondern Zusatz הַיּוֹצֵר, oder dadurch, daß eben vom Töpfer und seinem Geschäfte die Rede ist und der besondere Zusatz deshalb überflüssig wird, wie in der Stelle des Jeremia, wo יוֹצֵר selbst unmittelbar vorhergeht, so daß man füglich an etwas Anderes, was etwa diesen Namen noch führte, nicht denken kann. So steht Deut. 25, 13 אֶבֶן für אֶבֶן הַכִּיס, und Jes. 34, 11 für אֶבֶן הַבְּדִיל, weil in diesem Zusammenhange die genauere Bezeichnung überflüssig ist. So reicht unter denselben Umständen das lateinische rota und das deutsche **Scheibe** ebenfalls gar wohl hin, um die rota figularis und **Töpferscheibe** zu bezeichnen, wie sich zeigt, wenn wir die Stelle des Jeremia übersetzen wollen. So wenig man aber Deut. l. l. אֶבֶן durch **Bleiloth** und Jes. l. l.

---

a) Jonathan übersetzt, recht gut im Einklange hiermit, עַל סָדְנָא, und Rettig führt dazu an: „Stamm = jedem Stoffe, der in seinem Aeußern demselben ähnelt, (dah. Ambos) und wegen der runden Fläche des Stammes am Abschnitt = Rad, Scheibe und Alles, was diesem nahe kommt. — — סֵדֶן est lignum crassum etc. Sota fol. 11, 2. —" Ich füge hinzu, daß d. Plur. סַדְנִין סַדְנַיָּא darum geradezu **der Wagen** bedeutet. — Dies für diejenigen, welche nun einmal rota, τροχὸς als zunächst vermittelnde Bedeutung betrachten wollen.

durch Gewicht übersetzen kann, so wenig man carpentarius fabricatur rotas übersetzen kann: der Wagner verfertigt Töpferscheiben, oder auf ähnliche Weise es verstehen kann, wenn wir sagen: Der Glaser macht Fenster und zieht Scheiben ein; eben so wenig kann man אָבְנַיִם an einem Orte, wo von Geburt und Entbindung die Rede ist, durch Töpferscheibe übersetzen. Es heißt allemal zuerst wieder: die (beiden) Steine. a)

Wenn ich nun schon glaube, daß aus der Stelle des Jeremia sich auf die des Exodus nichts in Bezug auf die Bedeutung des Wortes אבנים übertragen läßt, so scheint mir außerdem auch noch die Construktion der Formel an beiden Orten verschieden zu seyn. Jer. heißt es nämlich: עֹשֶׂה מְלָאכָה עַל הָאָבְנָיִם und unsre Worte bilden hier offenbar einen adverbialischen Zusatz: auf der Scheibe. Im Exodus dagegen heißt es: וּרְאִיתֶן עַל הָאָבְנָיִם und gewiß wird jeder es für das Natürlichste halten, עַל mit רְאִיתֶן zu verbinden (wie Ex. 5, 21. פָּקַח עֵינַיִם עַל Iob. 14, 3) und zu übersetzen: so sehet auf die oder nach den (beiden) Steinen. Für diese Construktion sprechen nämlich folgende Gründe. 1) Wäre עַל הָאָ' hier ein adverbialischer Beisatz, so stünde רָאָה in der Bedeutung wie beobachten, Acht haben absolute, ohne Accusativ. Aber wo רָאָה in dieser Bedeutung vorkommt, wird es stets das Objekt bei sich haben, wenigstens wo es absolute steht, hat es gerade diese Bedeutung nicht (s. d. Lex.). Es müßte demnach wohl ein Verbum hier stehen, welches auch absolute gesetzt wenigstens keinen Mißverstand gäbe. 2) Würde man sich wundern müssen, daß der wenig bedeutende Umstand, unter welchem gesehen werden sollte, angegeben wäre, während der ungleich wichtigere, worauf gesehen werden

a) Mit diesem Gebrauche des Wortes κατ᾽ ἐξοχὴν vom zunächst liegenden Gegenstande Jer. l. l. stimmt auch insbesondere überein die Setzung des Artikels האבנים, der es fast gleichbedeutend macht mit עַל אָבְנָיו.

sollte, nicht angegeben wäre. Und noch dazu ist ersteres um so überflüssiger, da schon die Zeit und Gelegenheit der Beobachtung angegeben ist, nämlich בְּיַלֶּדְכֶן, und letzteres um so unentbehrlicher, da das folgende אִם בֵּן הוּא zu schroff auf das bloße ראיתן folgt und man zwischen beides einen vermittelnden Gedanken braucht, wie: welches Geschlechtes das Kind ist, welcher aber bei dieser Auffassung nicht hinreichend angedeutet ist. 3) Würde in dem Ausdrucke eine für die umständliche hebräische Prosa zu harte Zusammenziehung statt finden, denn על הא׳ wäre so viel als entw. בִּהְיוֹתְכֶן עַל הא׳, oder בִּהְיוֹתָן עַל הא׳ oder בִּהְיוֹת הַיֶּלֶד עַל הא׳ vgl. Gen. 2, 15. 4, 14.

Beurtheile ich aber hiernach die Meinungen, die über die Bedeutung des Wortes aufgestellt sind und gegenwärtig noch zur Sprache kommen können, so kann ich mich nicht zur Annahme von einer derselben verstehen. Mit Herrn Dr. Böttcher scheint mir die Deutung durch Badewanne nichtig, namentlich weil die Hebamme lange vorher schon, ehe sie das Kind über die Badewanne bringt, das Geschlecht desselben zu erkennen Gelegenheit hat, weil ferner das Geschlecht des Kindes (besonders wenn Leben und Tod auf dem Spiele steht) ein sehr interessanter Umstand für die Eltern desselben ist, die es in der Regel schon vor der Geburt gern wissen möchten und die Hebamme zur Aufmerksamkeit darauf jedenfalls so bald veranlassen, als nur irgend die Kennzeichen desselben sichtbar werden, und weil endlich die Form des Wortes einer solchen Bedeutung gar nicht günstig ist. Denn gesetzt auch, כִּירַיִם, welches man hier zu vergleichen vielleicht geneigt seyn möchte, hieße wirklich ein mit einem Deckel verschlossener Topf so sicher, daß es sich zu einem Belege eignete, und man wollte demgemäß an eine Deckelwanne denken, so würde doch einzugestehen seyn, daß der Deckel einer Badewanne gar nicht ein so nothwendiges Stück derselben ausmacht, daß er für eine wesentliche Hälfte dersel-

ben anzusehen wäre, während bisweilen (z. B. bei'm sogenannten Dämpfen der Speisen und bei manchen chemischen Verrichtungen) bei einem Topfe die Verschließbarkeit durch einen Deckel etwas Wesentliches seyn kann und gewiß nur aus dieser Rücksicht einem solchen Topfe die Dualform gegeben werden konnte. — Mit Herrn Prof. Rettig aber scheint mir, aus allen den Gründen, die er so überzeugend aus einander setzt, auch die böttcher'sche Erklärung durch Geburtsstuhl verwerflich. Zu seinen Gründen füge ich nur noch den hinzu, daß der Name der Sache von der Töpferscheibe hergenommen ist, was mir nicht nur, wie ich oben auseinander gesetzt habe, willkürlich und unstatthaft erscheint, sondern geradezu unbegreiflich ist, weil, was einer Töpferscheibe nur im Mindesten ähnelt, sich sicherlich zu einem Lager für eine Gebährende nicht eignet, geschweige denn, daß eine Töpferscheibe selbst für diesen Zweck nöthigenfalls mir anwendbar scheinen könnte. — Endlich aber kann ich auch der Meinung des Herrn Prof. Rettig nicht beitreten, weil der Tropus ebenfalls in der Töpferscheibe liegt und an sich wohl obendrein noch sehr subtil und künstlich ist, auch sich nicht gut denken läßt, wie vor dem Austritte aus der Mutterscheide die Hebamme über das Geschlecht des Kindes in Gewißheit seyn kann. — Alle drei Meinungen zusammengenommen aber laboriren an dem, was mir die Annahme von עַל הָאָ als adverbialischen Beisatz schwierig macht.

Kurz, der anderweitige Gebrauch des Wortes scheint mir kein Licht auf unsere Stelle zu werfen, die alten Versionen denselben absichtlich umgangen zu haben a), die überhaupt in Betracht kommenden Erklärungen aber unzulässig, wenigstens unbefriedigend zu seyn. Und unter solchen Umständen werde ich nichts Ungehöriges zu thun scheinen, wenn ich den gordischen Knoten mit einer Conjectur zu zerhauen versuche.

a) Mit Ausnahme des Onkelos, von welchem demnach unten.

Ich gehe davon aus, daß zu construiren ist עַל רָאָה, sehen auf etwas, nach etwas, und daß hier der Name eines Gegenstandes zu erwarten sey, der über das Geschlecht des Kindes den hinlänglichen Aufschluß geben konnte, auf welche Weise überhaupt nur eine natürliche Verbindung mit dem folgenden אִם וגו׳ sich herstellen läßt. Jedenfalls aber sind das Erkenntnißmittel des Geschlechtes eines Kindes nur die Geschlechtstheile desselben, und da die männlichen Kinder der Gegenstand des pharaonischen Befehls sind, wäre ich vollkommen geneigt, bei den beiden Steinen an die männlichen Testikeln zu denken und den Ausdruck für einen Euphemismus zu halten, an welchen für dergleichen Gegenstände die Sprachen der verschiedenen Völker einen ziemlichen Vorrath zu haben pflegen, und der hier statt des eigentlichen Wortes dem Pharao als Könige und Manne den Hebammen gegenüber vielleicht mit besonderm Grunde in den Mund gelegt wäre.

Daß die Dualform für eine solche Bedeutung ganz an ihrem eigentlichsten Orte sey, wird niemand bezweifeln. Auch etymologisch aber scheint die Vermuthung einer hinlänglichen Unterstützung nicht zu ermangeln. Allerdings habe ich in keiner verwandten Sprache ein ganz entsprechendes, d. h. ein von demselben Bilde ausgehendes und auf denselben Gegenstand übertragenes Analogon finden können, doch scheint mir dieser Umstand an sich nicht von so bedeutender Wichtigkeit zu seyn und zum Theile dadurch erledigt zu werden, daß das in allen Dialekten in dieser Bedeutung so gewöhnliche ביצה im Hebräischen wenigstens kein Beispiel irgend eines uneigentlichen Gebrauches hat, was wohl zu der Vermuthung führt, daß dem Hebräer ein anderer Gegenstand zur Bezeichnung der Sache das Bild geliehen habe. — Wie wir oben erwähnt haben, hat aber das hebräische אֶבֶן schon einen mehrfachen uneigentlichen Gebrauch, namentlich in Beziehung auf kleinere, härtere, kugelige Körper. Unter diesen scheint mir nun der

Ausdruck אָבְנַיִם ganz besonders vermittelungsfähig für unsere Bedeutung zu seyn und ein fast sprechendes Bild zu liefern, wenn man sich den Beutel mit den Gewichtsteinen als vom Gürtel herabhängend vorstellt (جِرَابٌ marsupium coriaceum et a similitudine scrotum. Gol.). Wie aber die künstlichere Form אָבְנָן statt אֶבֶן für eine solche künstlichere Bedeutung nicht nur geeignet, sondern selbst gemacht seyn könnte, so böte das entsprechende أُبْنَةٌ (und حَنْجَرَةٌ) mit seiner Bedeutung Kehlkopf (wieder ein kleinerer, härterer, kugeliger Körper) wenigstens eine Uebertragung auf einen Theil des thierischen Körpers. Wenn wir aber den Dual אבנים geradezu für scrotum nehmen, wie im Arabischen nach Golius خُصْيَةٌ testiculus und der Dual duae pelliculae testium, scrotum bezeichnet, und Ludolph im äthiop. Lex. bei אשכת bemerkt „in plurali pro scroto accipiendum videtur,“ so setzen wir hiermit nicht einmal ein Synonymum zu אֶשֶׁךְ, und bekommen einen Begriff, für welchen im Hebräischen überhaupt ein Wort sich wenigstens nicht erhalten hat.

Die Etymologie des hebräischen Wortes אֶשֶׁךְ und des äthiopischen אשכת von שכה (s. Ges. Lex. man.), nach der der Gegenstand eigentlich heißt, index, testis virilitatis (vgl. d. lat. testiculus) zeigt, daß man gerade diesen Theil der Genitalien als Kennzeichen benutzt hat, womit übereinstimmen würde, daß auch an unserer Stelle gerade auf ihn die Hebammen verwiesen werden; und medicinischer Seits ist mir versichert worden, daß dieß mit gutem Grunde geschehen sey, weil bei Neugeborenen gerade das scrotum vor den benachbarten Theilen auf eine die spätern Verhältnisse weit übertreffende Weise, häufig selbst bis auf einen befremdenden Grad ausgebildet sey.

In vollem Maße darin einverstanden, daß das

מַתְבְּרָא des Onkelos a. u. St. nichts anderes sey, als מִשְׁבַּר, מַשְׁבֵּר, glaube ich, daß dieser Interpret die Bedeutung des Wortes, die ihm bekannt seyn mochte, nur irriger Weise auf die Organe der Mutter (oder des Kindes weiblichen Geschlechtes) bezogen habe, indem er dieselbe zu weit auffaßte, wenn nicht vielleicht selbst anzunehmen ist, daß אבנים, wie das arab. Wort حُذُنَّة testiculi duo et vulvae labra (s. auch Rosenmüller zu unsrer Stelle) bedeutet, von den Genitalien beider Geschlechter habe gebraucht werden können, was endlich selbst auch von dem chald. מַתְבְּרָא gelten könnte.

Die Uebersetzung des Verses würde demnach seyn: Wenn ihr die Hebräerinnen entbindet, so beobachtet die Testikeln. Wenn es (nämlich das Kind, von dessen Testikeln die Rede ist) ein Knabe ist, so tödtet ihn.

Recensionen.

1.

Der Prophet Jesaja, übersetzt und ausgelegt von Dr. Ferdinand Hitzig, der Theologie Licentiaten und öffentlichem, ordentlichem Professor an der Universität zu Zürich. Heidelberg, 1833. bei C. F. Winter, Universitätsbuchhändler. XLII und 650 S. gr. 8.

Erster Artikel.

Herr Prof. Hitzig, den mit seinem ersten literärischen Versuche, betreffend die kritische Behandlung von Jes. 2,2—4, der Unterzeichnete im gelehrten Publikum eingeführt (vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. 1829 H. 2. S. 349), tritt jetzt, nachdem er sich inzwischen noch durch andere zur Kritik des A. T. gehörige Schriften von der vortheilhaftesten Seite bekannt gemacht, mit einer vollständigen Uebersetzung und Auslegung des ganzen Propheten hervor. Es gereicht Rec. zum besonderen Vergnügen, schon in jener kleinen Abhandlung des Verf. ex ungue leonem gezeigt, und des einstigen Zuhörers Talent zu kritisch-exegetischen Arbeiten sowohl zuerst erkannt als zur weiteren Ausbildung desselben fleißig ermuntert zu haben. Der Verf. hat sich in seiner neuesten ausführlichen Leistung ein bleibendes Denkmal seiner tüchtigen Forschungsgabe, seiner gediegenen Gelehrsamkeit und seines ausgezeichneten grammati-

schen und kritisch-exegetischen Scharfsinnes gesetzt. Seine Bearbeitung des Propheten Jesaia gehört ohne Zweifel zu denjenigen Werken auf dem Felde der alttestamentlichen Auslegungskunst, welchen das unverkennbare Gepräge der Wissenschaft aufgedrückt ist. Aus diesem Grunde würdigen wir hier dieselbe einer eigenen genau eingehenden Kritik, zugleich, um dem Verf. auch nach seiner Entfernung von uns einen Beweis unserer fortdauernden Hochschätzung zu geben.

Der Verf. erklärt sich über den Zweck der Abfassung seines Buches im Vorworte also: „theils wollte ich für einen so wichtigen und vielgelesenen Schriftsteller den Theologie Studirenden ein bequemes, nicht allzuweitläuftiges, und darum nicht zu sehr kostspieliges Hülfsmittel in die Hände geben; dann aber war ich schon länger der Meinung, unsere Commentare seyen, seit den neuesten Fortschritten der hebräischen Grammatik, einer gänzlichen Umarbeitung bedürftig geworden; und ich beschloß, von dem Grunde oder Ungrunde dieses Glaubens mich dadurch zu überzeugen, daß ich, so weit Kraft und Ausdauer reichen würden, die jetzt geltenden grammatischen Grundsätze mit Consequenz auf Einen der biblischen Autoren in Anwendung brächte." Nach diesem offenen Bekenntnisse, welches durch die Dedication des Buches an Herrn Prof. Ewald in Göttingen, in welcher dieser „Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache, und dadurch der Exegese des Alten Testaments" genannt wird, in dem unzweideutigsten Lichte erscheint, wird man erwarten, daß, wie der Verf. auch selbst sagt, „auf die Meinungen eines gefeierten Erklärers des Jesaia öfter ausdrücklich und ausführlich polemische Rücksicht genommen worden", und Rec. gehört gewiß nicht zu denjenigen, welche des Verf. Erklärung, „daß er sein Buch, welches zu schreiben ihm ein Recht zustand, weder für noch wider eine Person, sondern im Dienste der Wahrheit verfaßt habe," in Zweifel ziehen

möchten. Auch Rec. ist sich bewußt, nur im Dienste der Wahrheit an die Kritik seines Werkes gegangen zu seyn, und glaubt nach der Stellung, die dasselbe eingenommen, seiner Recension den belehrendsten Zuschnitt zu geben, wenn er auf die hauptsächlichsten Differenzpuncte der Auslegung zwischen der des Herrn D. Gesenius und der des Herrn D. Hitzig bei der Prüfung vorzügliche Rücksicht nimmt. Rec. wird sich dabei von jenem exegetischen Tacte leiten lassen, den ihm der Verf. selbst öffentlich zugesprochen.

Wir beginnen mit der Prüfung des Commentars, gehen dann zur Uebersetzung über, die ja erst aus dem Commentare erwachsen ist und den Geist der Auslegung in seiner festen Bestimmtheit des treffenden Wortes darstellen soll, und schließen mit dem, was zur sogenannten Einleitung gehört und die Resultate der kritischen Forschung enthält. Denn nach diesem Gange werden wir am wenigsten Gefahr laufen, in den gewöhnlichen Fehler der Recensenten zu fallen, allgemeine Versicherungen statt bestimmter Beweise zu geben. In der Beurtheilung des Commentars handelt es sich um die sprachliche und hermeneutische Richtigkeit der einzelnen Erklärungen, und da der Verf. wegen der neuen Begründung einer Wissenschaft hebräischer Sprache die gänzliche Umarbeitung der exegetischen Werke über das Alte Testament für nothwendig erachtet, so werden wir bei seinem praktisch gegebenen Beweise einer solchen neubegründeten Auslegung sorgfältig nachzusehen haben, wie viele seiner Erklärungen denn wirklich neu und haltbar seyen. Denn auf diese Weise allein können wir zu dem sicheren Urtheile gelangen, mit welchem Rechte Herr D. Hitzig seinem Werke eine Epoche machende Bedeutung beilegen dürfe.

Cap. 1, 3 stimmen wir dem Verf. bei, wenn er לֹא יָדַע absolut faßt, wie Rec. diese Erklärung schon im Jahre 1820 gegeben, als er den Propheten zum ersten Male als Privatdocent in Göttingen auslegte, und ihr seitdem im-

mer treu geblieben. Nur möchten wir die Uebersetzung von Gesenius „kennt ihn nicht," aus dem Grunde nicht falsch nennen, weil Jehova selber spreche und doch weder קֹנֶה noch בַּעַל Israels sey. Denn warum sollte Jehova nicht schicklich als Käufer und Herr des Volkes gedacht werden, da die alttestamentlichen Schriften so oft an die Loskaufung und Befreiung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft durch die Gnade Gottes erinnern. Heißt es doch in unserm Buche Cap. 43, 3 und 4:

Ich gab als Lösegeld für dich Aegypten,
Kusch und Saba für dich hin;
Weil du theuer bist in meinen Augen,
Geehrt, und ich dich liebe,
So geb' ich Menschen hin für dich,
Völker anstatt deiner.

Auch das trifft nicht, wenn der Verf. bemerkt, הִתְבּוֹנָן würde zu schwach seyn, wenn לֹא יָדַע sich auf Jehova beziehe: „denn das Volk könne natürlich nicht auf Jehova achten, wenn es einen andern Herrn gewählt habe." Wo steht im Texte, daß es einen andern Herrn gewählt habe? — Es ist ja nur von dem Nichtkennen des Herrn die Rede, und ist dann nicht das Nicht auf ihn achten stärker? — הִתְבּוֹנָן ist überhaupt ein sehr starker Ausdruck, und bedeutet hier mit der Negation verbunden: es gibt sich gar keine Mühe um die Achtsamkeit, es hat den Willen gar nicht, auf Gott seine Gedanken zu richten. Vergl. Hithp. desselben Verb. in derselben starken Bedeutung: scharf einen Gegenstand in's Auge fassen Cap. 14, 16 und Hiob Cap. 31, 1, wo doch gewiß nicht der unmittelbar auf eine Jungfrau geworfene Blick als Sünde soll gerechnet werden, sondern nur das absichtsvoll berechnete und begehrungssüchtige Hinsehen nach ihr. — Aber jedenfalls reichen wir mit dem absoluten Gebrauche von לֹא יָדַע vollkommen aus, ja wir gewinnen so einen kräftigeren Sinn und Schluß des Verses. — V. 5 entspricht die gewöhnliche Erklärung von Gesenius sicher mehr dem

Zusammenhange mit V. 6, als die von Hitzig von Saad. Vulg. und Vitringa angenommene, nach welcher עַל־מֶה in der Bedeutung „wozu" auch mit תוֹסִיפוּ zu verbinden sey." Sprachhärte kann wenigstens Rec. nicht finden, wenn wir תוֹסִיפוּ סָרָה durch das natürlich ausgelassene Relativ. אֲשֶׁר unmittelbar an den vorhergehenden Satz anschließen. Der Zusammenhang wird im Wesentlichen derselbe bleiben, wenn auch im zweiten Gliede des Verses die Uebersetzung: „jedes Haupt ist krank, und jedes Herz ist matt," die sprachlich am meisten begründete seyn sollte. Denn der Prophet faßt, wie V. 6 zeigt, alle Einzelnen des Volkes in ein Ganzes zusammen, und wenn dann jeder einzelne Kopf siech und jedes einzelne Herz krank ist, also, äußerlich und innerlich, der Volkskörper elend — wohin soll Gott ihn ferner schlagen? — V. 6 hat dann der Prophet bei der Anschauung des Volkes schon mehr das Land im Sinne (wie solche Uebergänge auch sonst vorkommen, z. B. Cap. 23, 13), auf welches er dann V. 7 in bestimmter Rede übergeht. Indessen ist die von den meisten Erklärern angenommene Uebersetzung: „das ganze Haupt ist krank, das ganze Herz ist siech," auch nicht schlechthin zu verwerfen; denn was die durchaus für nothwendig gehaltene Setzung des Artikels nach כֹּל betrifft, so fehlt derselbe auch in andern Stellen, wo jenes durch ganz übersetzt werden muß, z. B. 5 Mos. 4, 29. — V. 7 übersetzt der Verf. das anstößige כְּמַהְפֵּכַת זָרִים „wie zerstörtes Land der Fremden," und gibt davon die künstliche Erklärung: das Land biete einen Anblick dar, wie etwa ein fremdes, das Jehova, weil ein solches keine נַחֲלָה für ihn sey, verwüstet habe. Der Prophet deute aber auf ein bestimmtes Land, das Jehova wirklich schon verheerte, nämlich Sodom und Gomorrha, von deren Zerstörung bloß מַהְפֵּכָה immer vorkomme. Vgl. 5 Mos. V. 29, 22. und Jerem. 49, 18. Richtig erinnert der Verf. allerdings gegen die Uebersetzung von Gesenius: „eine Wüste ists, als von Feinden verheert," wo das כְּ als kaf veritatis genom-

men wird, daß הָפַךְ nicht bloß verheeren sey. Aber wir werden einfacher verfahren, wenn wir הָפַךְ in seiner Grundbedeutung umwenden urgiren: „eine Wüste — wie von Fremden umgewendet"! וּשְׁמָמָה beziehen wir auf das im ersten Versgliede stehende שְׁמָמָה zurück, wie אֶרֶץ, welches die mit Feuer verbrannten Städte und das von den Fremden abgeweidete Fruchtland zusammen begreift, genannt worden: und zwar ist diese Wüste eine gänzliche Verödung, der Boden ist wie umgewendet. Mag es immer seyn, daß sonst הָפַךְ nur von dem Zerstören durch Gottes Hand gebraucht wird, philologisch ist es gewiß nicht unrichtig, wenn wir es hier einmal in dem Grundbegriffe der gänzlichen Zerstörung auf die Feinde zunächst beziehen. Und waren denn diese nicht von Gott zur Züchtigung des Landes (vergl. V. 6 und 8) gesandt? — war es also nicht immer eine Umwendung, die von Gott ausging? — Nach dieser Erklärung ergibt sich auch זָרִים für die Auffassung leichter, als bei Hitzig, der es für Land der Fremden nehmen muß. Wenn er sagt, der 9te Vers bestätige seine Erklärung, so können wir das wenigstens nicht finden; denn da heißt es ja ausdrücklich, daß die Bewohner nicht wie Sodom und Gomorrha geworden. — Das viel erklärte כְּעִיר נְצוּרָה V. 8 gibt der Verf. „wie ein einsamer Thurm der Wacht," zum Theil Scheid folgend, der schon עִיר „Wachtthurm" erklärt. עִיר ist ihm wie 2 Kön. 17, 9 s. v. a. מִגְדָּל und נְצוּרָה ad formam שְׁבוּעָה, יְשׁוּעָה, צְהֹבָה ein Nomen s. v. a. Huth, Wacht. Gut ist's nicht, daß der Verf. in die Uebersetzung das „einsam" zur Verdeutlichung des Gleichnisses eingeschoben. Und was die Erklärung betrifft, so weicht sie freilich von dem herrschenden Sprachgebrauche der Wörter bedeutend ab, und können wir dieß durch Aufstellung einer andern vermeiden, ist's besser. Daher begnügen wir uns lieber mit dem Gewöhnlichen, und übersetzen nach dem Vorgange der LXX: „wie eine belagerte Stadt." In der Vergleichung läge dann der Begriff

des Einsam-Abgeschlossenen. Gesenius stimmt Arnoldi bei und übersetzt: „so die gerettete Stadt,“ mit ihm כְּעִיר lesend, und das doppelte כְּ wie Cap. 24, 2 auffassend. Runder klingt jedoch der Vers, wenn wir כְּ auch zum dritten Male als Vergleichungspartikel nehmen, wie denn auch die arnoldische Erklärung einem, obschon recht glücklich gewählten, Nothbehelfe ähnlich sieht. Ein noch passenderes Bild der Vereinzelung der Stadt würde sich durch die einfache Verwandelung des נְצוּרָה in בְּצוּרָה ergeben, welche Lesung vielleicht auch der Vulg. zu Grunde liegt, nach der Luther übersetzt: „wie eine verheerte Stadt,“ wo aber die ursprüngliche Bedeutung des Abschneidens, die im verb. בָּצַר liegt, in der abgeleiteten des Zerstörens (vom Weinberge hergenommen, vgl. Jer. 49, 9) irrig aufgegriffen ist, indem die andere des Unzugänglichmachens und Befestigens der Stadt weit näher liegt. Vgl. 5 Mos. 1, 28; 3, 8 und Jes. 2, 15 חוֹמָה בְּצוּרָה. Wir übersetzen: „wie eine feste Stadt.“ Man darf bei der Vergleichung nicht übersehen, daß der Prophet bei בַּת־צִיּוֹן vorzüglich an die Einwohnerschaft von Jerusalem gedacht haben will. — V. 13 betrachtet der Verf. הִיא als Prädikat der folgenden Nomina und zieht קְטֹרֶת תּוֹעֵבָה zum vorhergehenden Satze, während Gesenius erklärt: Rauchwerk — ein Greuel ist es mir. Nach Hitzig's Ansicht sollten wir aber das הִיא לִי eher am Ende der drei Nomin. als zu Anfang erwarten, wie denn überhaupt der ganze Ausdruck im Munde Jehovas hier zu schwach erscheint: Eins ist mir Neumond rc. Eine gleiche Stellung des pron. person. s. 2 Mos. 31, 14. Wenn der Verf. gegen die Erklärung von Gesenius anführt, daß bei ihr die folgenden Nomina zu abgerissen stehen würden, verkennt er die rhetorische Kraft der Rede gerade in dieser Abgerissenheit: denn Jehova redet in heiliger Entrüstung. Keinesweges soll ja תּוֹעֵבָה auch zu חֹדֶשׁ וְשַׁבָּת קְרֹא מִקְרָא bezogen werden, vielmehr sind diese mit dem Begriffe des letzten Satzes zu verbinden, dergestalt,

daß sie in dem עֲצָרָה enthalten sind. Folgende Uebersetzung scheint den Sinn des Originals treu wiederzugeben:

Bringt mir nicht ferner nicht'ges Speiseopfer,
Rauchwerk ist mir ein Greuel;
Neumond und Sabbath, Berufung festlicher Versammlung —
Sünd und Fest — das kann ich nicht!

V. 18 stimmt der Verf. in der Erklärung mit Gesenius überein, aber Rec. kann diese Erklärung nicht billigen. Nach dem Zusammenhange nämlich scheint nicht sowohl schon von der Reinigung der Sünde oder deren Hinwegtilgung durch Gott die Rede zu seyn, als vielmehr erst von dem Eingeständnisse derselben. Demnach denken wir bei Scharlach und Purpur nicht an die blutrothe Farbe der Sünden, nach V. 16, welches überhaupt dem guten Geschmacke widerstrebt, sondern, was auch nach den Wörtern שָׁנִים und תּוֹלָע näher liegt, an die stärkste Ueberfärbung derselben, so daß sich im Gegensatze der rothen Farbe mit der weißen des Schneees und der Wolle der passende Sinn ergibt: wenn die Frevler ihre Schuld auch noch so sehr verbergen und mit Scheinheiligkeit übertünchen, so wird dieselbe, sobald sie sich in einen Rechtsstreit mit Jehova einlassen, doch in ihrer nackten Blöße hervortreten. — Ebenso geschmackwidrig ist die Erklärung des Verf. V. 20, wo er übersetzt:

Wenn ihr euch sträubt und widerstrebt,
so müsset ihr das Schwerdt verzehren.

Es ergibt sich aus dieser Auffassung der überkräftige Sinn: ihr werdet gezwungen werden, das Schwerdt zu verzehren, d. i. dasselbe in eure Leiber aufzunehmen, gleichwie Speise. Rec. gesteht, nicht einzusehen, warum sich nur diese Erklärung grammatisch rechtfertigen lasse. Zur Bildung des schärfsten Gegensatzes mit dem zweiten Gliede von V. 19 ist unstreitig das Pü. תְּאֻכְּלוּ als stärkste Passivform gesetzt: ihr sollt verzehren gemacht werden (denn auf

den Ausdruck der Passivität kam es dem Propheten hier besonders an) d. i. aber, wie schon Gesenius richtig bemerkt, für: ich Jehova will euch verzehren lassen, welche dem Sinne nach erforderliche Ausdrucksweise aber Jesaia deswegen verschmäht, weil er gegensätzlich auch der Form nach die genaueste Abrundung mit תְּאֻכְּלוּ bezweckt. Jehova will so auf das Bestimmteste seine Activität an die Stelle ihrer Activität setzen: חֶרֶב ist dann das Instrument, durch welches Jehova solches bewirkt, und muß grammatisch als Accus. adverb. „in Ansehung des Schwerdtes" aufgefaßt werden, d. i. dann freilich eben so viel als: ich will das Schwerdt euch verzehren lassen. — Cap. 3, 4 soll תַּעֲלוּלִים Hudelung, Mißhandlung, Tyrannei seyn, als nom. von Hithp. הִתְעַלֵּל gebildet, mit Vergleichung von Cap. 66, 4 u. 1 Sam. 6, 6. Recht geben wir dem Verf., daß das nom. nicht wohl durch Kinder mit Gesenius übersetzt werden könne (denn man sieht gar nicht ein, warum dieser abstracte Ausdruck im Hebräischen sollte gewählt worden seyn), aber dem Parallelismus gemäß scheint es passender, תַּעֲלוּלִים für Kindereien zu nehmen: Kinderpossen d. i. Muthwille und Willkür sollen über sie herrschen. — V. 12 nimmt der Verf. an der gewöhnlichen Erklärung: „die Bedrücker meines Volkes sind Kinder" unnöthigen Anstoß, und will dafür übersetzt haben: „meines Volkes Gebieter ist ein tändelnder Knabe", indem er bemerkt: „das Prädikat dürfte nur, wenn, daß dieselben (die Kinder) Bedrücker seyen, hypothetisch ausgesprochen seyn sollte, im Sing. stehen", mit Berufung auf Ewald's Gramm. §. 571. (§. 351. S. 643.) Allerdings wird an der angezogenen Stelle gesagt, daß in engverbundenen Wörtern desselben Satzes mit dem Plural die Rede nicht anfangen, und dann auf einen einzelnen der Menge übergehen könne, welches nur in allgemeinen Sätzen statt finde; „jedoch," setzt Herr Ewald ausdrücklich hinzu, „kann ein particip. schon einen kleinen sich sondernden Satz bilden." Und ist denn נֹגְשָׂיו kein Particip? — Wir con-

struiren und übersetzen: was mein Volk betrifft, so sind seine Bedränger Kind, d. i. jeder einzelne derselben ein Kind. Der Singular ist hier ganz am Ort, da es dem Propheten auf die Begriffsbestimmung des Kindisch- d. h. Schwachseyns in jedem einzelnen das Volk beherrschenden Tyrannen, nicht aber auf die wirkliche Aufzählung der Gebieter als eigentlicher Kinder ankommt. Deswegen trifft auch der Einwurf gegen die gewöhnliche Uebersetzung nicht, „daß die Bedrücker, da der Zustand V. 4 erst künftig eintreten solle, keinesweges Kinder seyen." Wir brauchen übrigens nicht hartnäckig bei der Bedeutung „Bedränger" in der Erklärung von נֹגֵשׂ zu beharren, und können recht wohl übersetzen: „seine Gebieter sind Kinder", denn Sach. 10, 4 hat נוֹגֵשׂ diese Bedeutung sicher. Indessen, gute Herrn waren diese Gebieter gewiß nicht, wie der Zusammenhang zeigt, und unsere angenommene Bedeutung kann uns sprachlich nicht nur nicht streitig gemacht werden, sondern sie ist sogar wahrscheinlicher. Es verhält sich mit נֹגֵשׂ umgekehrt wie mit רִיב. Was endlich das bei der Ansicht des Verf. auffallende suffix. plural. betrifft, so will er zwar, wir sollen uns an demselben nicht stoßen, aber wenn man es nun doch thut? — Die Berufung auf Ewald S. 123 kann den Zweifler nicht vollkommen zufrieden stellen, der einmal von unserer Betrachtung der ganzen Stelle ausgeht, und dabei den Parallelismus beachtet: denn מְאַשְּׁרֶיךָ ist doch eigentlich im Plural zu fassen. — Cap. 5, 12 bemerkt der Verf. richtig, daß מִשְׁתֵּיהֶם ein Nominativ sey, und übersetzt: „Da macht Cither und Harfe, Pauke und Flöte und Wein ihr Gelag", was unstreitig besser ist, als wie Gesenius den Vers gibt: „sie haben Cither und Harfe, Pauken, Flöten und Wein bei ihren Gelagen." V. 14 verdient dagegen die Uebersetzung und Erklärung von Gesenius vor der von Hitzig wieder den Vorzug, indem der letztere die suffix. fem. gen. sing. auf שְׁאוֹל bezieht, und die einzelnen abstracta pro concretis nimmt, wodurch ein harter Sinn gewonnen wird, welcher sich in der Uebersetzung

darlegt: „und hinab fährt ihre Pracht, ihr brausend und tobend Heer, und wer ob ihr frohlockt", wobei wir bemerken, daß בְּ bei עָלֵז als den Grund des Frohlockens angebend genommen ist. Gegen die Grammatik verstößt aber die Uebersetzung von Gesenius gewiß nicht: „und hinab fährt ihre Herrlichkeit, ihr Reichthum, ihr Toben und was darin frohlockt", und es handelt sich hier nur um den Geschmack der Auffassung, in welcher Beziehung Herr Hitzig die Frage aufwirft: „die Unterwelt wird doch nicht etwa den Schall der Flöten u. s. w. verschlingen sollen?" Da die Unterwelt der Ort des tiefsten Schweigens ist: warum nicht? was wäre in kühn-poetischer Sprache, in welcher doch offenbar hier der Prophet redet, dagegen einzuwenden, daß es heißt, wie wir übersetzen: „und hinab fährt ihre Herrlichkeit, ihr Saus und Braus, und was darin frohlockt." Freilich kommt hier Alles auf den richtig gewählten Ausdruck in der Uebersetzung an. Vom „Verschlingen" ist im Texte gar nicht die Rede, was natürlich sehr unpassend wäre; aber der Verf. schiebt dieses Wort dem Propheten unter, der ja יָרַד gebraucht. Die Suffixa beziehen wir übrigens ohne Schwierigkeit auf Jerusalem, welches der Prophet bei der Beschreibung des üppigen Sündenlebens vorzugsweise im Sinne hat. V. 17. übersetzt der Verf. das 2te Glied: „und fressen wandernd ab die Wüsteneien der Widder." Er zweifelt, ob er גָּרִים zu der Person im Verbum als Ergänzung betrachten soll, malend, wie die Heerden wandernd im Weiterziehn jene Felder abweiden, oder ob es als Apposition zu מֵחִים zu ziehen sey, welches dann ebenfalls das Subject im Satze wäre. Der Prophet erkenne den Heerden die verödeten Gefilde ebenso zu, wie V. 14 der Hölle die zu ihr Hinabfahrenden. Einen kräftigeren Sinn gewinnen wir aber unstreitig durch die Erklärung von Gesenius: „und auf der Reichen verödeten Gefilden erndten Fremde", die wir in der Uebersetzung nur so verändern möchten:

„und in den Wüsten der Fetten werden sich Fremdlinge nähren." מֵחִים steht allerdings zuerst von fetten Schafen, aber es kann dann auch recht gut auf wohlgenährte Reiche übergetragen seyn, besonders in unserm Verse, wo in der ersten Hälfte der Prophet כְּבָשִׂים vor Augen hat. Jedenfalls dürfen wir den ausdrucksvollen Gegensatz der Wüsten und Fetten nicht übersehen: die fruchtbaren Felder der wohlgenährten Besitzer sind jetzt Wüsteneien geworden, in welchen fremde Hirten mit ihren Heerden herumziehen und daselbst ihre Nahrung gewinnen. Der Liebe der Orientalen zur änigmatischen Redeweise ist der Ausdruck ganz angemessen: Fremdlinge verzehren die Wüsten der Fetten. Wie kann man Wüsten verzehren, und wie können Wüsten fett machen? — Die gegebene Erklärung löst das Räthsel, welches nach der Uebersetzung von Gesenius ungelöst bleibt; denn freilich erndten kann man auf verödeten Gefilden nicht. Die feine Ironie der prophetischen Rede geht dann verloren. — Recht hat Hitzig gegen Gesenius, wenn er im gleich folgenden 18ten Verse עָוֹן und חַטָּאָה nicht durch Strafe und Verderben, sondern durch Schuld und Sünde gibt: denn der Prophet schildert die hartnäckigen Bösen, welche mit klarem Bewußtseyn über ihr gesetzloses Leben wie mit Gewalt Schuld auf Schuld häufen; freilich können ihnen auch die Folgen der Sünde nicht verborgen bleiben, sie wissen recht gut, so zu sagen, daß עָוֹן Schuld und Strafe zugleich bedeutet, und insofern ist es nicht geradezu falsch, mit Gesenius zu übersetzen: „wehe denen, die die Strafe herziehen an Stricken des Lasters, und wie mit Wagenseilen das Verderben"; aber an psychologischer Tiefe gewinnt unstreitig die Erklärung, wenn wir den Grund der Strafe in der Uebersetzung hervorkehren. — Eben so billigen wir V. 19 des Verf. Uebersetzung: „es eile, beschleunige sich sein Werk", statt: „er beschleunige u. s. w.", wegen des Parallelismus, wiewohl die letztere auch von Gesenius angenommene Erklärung nicht gegen die

Sprache streitet. — V. 30 werden die Worte der letzten Hälfte von unserm Verf. übersetzt: „man schaut zur Erde, und siehe da Finsterniß der Angst. — Und zum Lichte — es ist verfinstert durch ihr trüb Gewölk.“ Diese Uebersetzung beruht auf einer originellen Betrachtung der Stelle. Vor allem sollen wir nicht die Parallelstellen Jes. 8, 21. 22 und Jer. 4, 23 übersehen. Aus ihnen gehe hervor, daß wir zu נִבַּט לָאָרֶץ einen Gegensatz haben müssen: vor וְאוֹר sey also durchaus die Präposition לְ ausgelassen, und somit צַר mit חֹשֶׁךְ zu verbinden. Daß אוֹר für Himmel oder Sonne gesagt werde, sey vortrefflich, weil חָשַׁךְ sich sehr gut anschließe und חֹשֶׁךְ vorausgegangen sey. Was nun die Abtheilung der Worte betreffe, so sey bei חֹשֶׁךְ der Munnach, bei צַר das Sakef, bei וָאוֹר aber Sakef gadol zu setzen, ו mit ָ zu präfigiren, wie וָלֹא 2 Sam. 13, 26. In den letzten Worten beziehe sich das suffix. an בַּעֲרִיפֶיהָ auf אֶרֶץ, und עֲרִיפִים verwandt mit עֲרָפֶל bedeute ursprünglich das Herbstgewölk, mit dem gegen die Regenzeit der vorher immer heitere Himmel sich überziehe, sey aber später im allgemeinen Sinne gebräuchlich geworden. „Ihr trübes Gewölk“ sey das, welches sich über ihr lagere. Seitdem Rec. sich mit der Auslegung des Jesaia befaßt, hat er immer das suffix. des letzten Wortes auf אֶרֶץ bezogen, und stimmt also in diesem Punkte dem Verf. vollkommen bei. Desgleichen hat er immer אוֹר mit חָשַׁךְ verbunden, und hat die von Gesenius adoptirte Uebersetzung: „bald Angst, bald Licht,“ etwas gesucht gefunden. Er theilt auch den Tadel des Verf. gegen die gewöhnliche Erklärung, daß nach derselben gerade צַר und אוֹר verbunden werden, „der eigentliche Ausdruck dem uneigentlichen für das Gegentheil coordinirt, so daß eine Umstellung von חֹשֶׁךְ und צַר wünschenswerth sey.“ Aber verlassen muß Rec. den Verf. in dem Ausspruche, daß die Worte וְנִבַּט לָאָרֶץ nach der Auffassung: „schaut man aufs Land,“ völlig lahm und nichtssagend daständen, während doch Jesaia sichtbar affectvoll endigen wolle. Im Ge-

gentheil ergibt sich nach der gewöhnlichen Erklärung ein kräftiger Sinn. Der Prophet läßt uns zuletzt nicht blos hören, wie einst mit Meerestoben der Feind gegen sein Volk antoben werde, sondern er läßt uns auch einen Blick in sein hartbedrängtes Land hineinwerfen, wie es da aussehe. Sollte ein scharfer Gegensatz zwischen אֶרֶץ und אוֹר bewahret seyn, ist's wenigstens nicht im Geiste einer vom Verf. gefundenen affectvollen Rede, daß vor אוֹר das לְ praefix. ausgelassen worden, wofür wir gerne das בְּ hingeben würden. Auch will sich das suffix. an עֲרִיפֶיהָ nicht recht ausnehmen, wenn אֶרֶץ hier die Erde und nicht das Land bedeuten soll." „Das Licht ist verfinstert durch das trübe Gewölk, welches sich über ihr lagert" — näher hätte dann jedenfalls dem Propheten zu sagen gelegen, das Licht verfinstere sich durch das Gewölk, das sich über den Himmel lagere. An bestimmter und klarer Anschaulichkeit gewinnt aber das Gemälde, wenn uns der Prophet das Land Juda mit einem dicken Nebelgewölk überzogen zeigt, wodurch es ganz finster in demselben wird. — Cap. 6, 9 macht der Verf. die richtige Bemerkung, daß der an Jesaia gerichtete Auftrag Jehovas in zwei parallelen Sätzen ausgedrückt sey, wovon jeder einen positiven und einen negativen Befehl enthalte; der letztere sey durch den Imperativ mit אַל ausgedrückt, wie es die Regel erheische; davon sey der Fall zu unterscheiden, wo zwei Imperative, oder statt des letzteren לֹא mit dem zweiten Modus, so verknüpft werden, daß der zweite die gewisse, nothwendige Folge der Erfüllung des ersteren Befehles ausdrückt: welche Folge also mittelbar ebenfalls befohlen sey, und daher im Imperativ stehe; wogegen der erste Imperativ beinahe den Sinn eines Bedingungssatzes erhalte. (Jer. 27, 17; 1 Kön. 22, 12; 2 Kön. 5, 13 vergl. 10. — Jer. 26, 27; 2 Kön. 18, 32, wo ein Imperativ nebst einem zweiten Modus mit לֹא den Nachsatz bilde, und Jes. 8, 9. 10, wo den zweiten Modus ohne לֹא im Nachsatze der Wechsel der Person verlange.) Hier

nun finde der erstere Fall statt, also sey die Uebersetzung der LXX, welcher man zu folgen pflege, durch das Futurum falsch. Während daher Gesenius übersetzt: „hört nur immer, ihr werdet nichts verstehen, seht nur, ihr werdet es nicht einsehen", gibt unser Verf. die Worte so: „höret immerfort, aber verstehet nicht; und seht fortwährend, aber seht nicht ein." Rec. stimmt dem Sinne nach dieser Uebersetzung vollkommen bei, obschon er sie den Worten nach anders formt. Aber nicht so kann Rec. die Erklärung des Verf. unterschreiben: „Jesaia fingirt hier am Ende seiner Laufbahn, auf die gemachte Erfahrung zurücksehend, es sey ihm von Jehova die Erfolglosigkeit seiner Bestrebungen vorausgesagt worden. Als seine Anstrengungen fruchtlos gewesen waren, mußte er dieß natürlich als vorhergefaßten Beschluß und Willen Jehova's ansehn; und er sagt nun, indem sein Befehl an das Volk zugleich Befehl Jehova's ist, Jehova, welcher ihm freilich ganz andere Aufträge gab, habe ihn angewiesen, seinen Befehl an das Volk, verstockt und einsichtslos zu seyn, zu überbringen: passend dieß, weil, nach dem Erfolge zu urtheilen, man nicht anders hätte glauben sollen, als: Jesaia habe zur Verachtung seiner Prophetie und zu ewiger Verkennung der Wahrheit aufgefordert." Von einem Fingiren des Propheten am Ende seiner Laufbahn ist da gar nicht die Rede. Als wenn sich Jesaia nicht zu Anfang derselben die alte Erfahrung, die schon Moses gemacht hatte, wie sein Volk ein durch und durch widerspenstiges sey, hätte vor Augen stellen können. Der Verf. übersieht den tiefen Wahrheitssinn und die feine Ironie der grammatisch richtig erklärten Worte. Jesaia kennt den Geist des echten Widerspruchs gar wohl, wie er sich besonders in seiner Nation immer mächtig erwiesen: je mehr sie seine Worte hören würde, ist er überzeugt, desto weniger würde sie ihn verstehen. Diese Ueberzeugung, von Jesaia im Namen

aller hebräischen Propheten ausgesprochen, und gegründet auf die psychologische Wahrheit, daß die Unfähigkeit, etwas einzusehen, wenn sie im Willen liege, durch den positiven Gegendruck der Lehre immer vergrößert werde, ist nun in die bestimmte weissagende Gottessprache eingekleidet. Die Ironie des Ausdrucks liegt aber eben darin, daß der Prophet im Namen Gottes dem Volke verbieten soll, was er ihm doch kraft seines Lehramtes gerade gebieten muß. Daß Jehova diese betrübende Wirkung der prophetischen Thätigkeit so stark hervorhebt, davon müssen wir den Grund in dem vorausgegangenen entschlossenen Ausrufe des Jesaia הִנְנִי שְׁלָחֵנִי suchen. Wiewohl aber Jesaia den Erfolg seines Strebens voraussieht, so kann er sich doch dem inneren Rufe, zu predigen, nicht entziehen; seine Lippen sind einmal mit der Feuergluth heiligender Gottesweihe berührt worden. — Cap. 7, 11. stimmt der Verf. mit Gesenius darin überein, daß er אות als Wahrzeichen in der Weise faßt, daß es sich auf die Vorhersagung einer zweiten Begebenheit beziehe, deren früheres Eintreffen dann die sichere Gewähr für die Erfüllung der schon vorausgegangenen ersteren, auf die es eigentlich ankomme, geben solle. Rec. in einer früheren, in dieser Zeitschrift mitgetheilten Abhandlung (Jahrg. 1830. H. 3.) hat diese Ansicht von Gesenius nicht theilen können, aus Berücksichtigung des Zusammenhanges; denn wie kann der Prophet, wenn ihm אות nur die Vorausverkündigung einer Begebenheit wäre, gleich im Folgenden sagen: „fordere es in der Tiefe, oder hoch in der Höhe" (nach der Uebersetzung von Gesenius)? Dieser Ausleger hat sich allerdings bei der Begriffsbestimmung von אות durch V. 14 leiten lassen, wo das fragliche Wort freilich eine Weissagung zu bedeuten scheint; aber eigentlich ist es doch nicht so, wie in der eben angeführten Abhandlung gezeigt worden, sondern es kommt dort nur

auf die Erscheinung der עַלְמָה als einer solchen an; sie ist ein Symbol, durch welches Gott redet und die Worte des Propheten bestätigen will. Aber Rec. kann auch Herrn Hitzig nicht Recht geben, wenn er verlangt, daß man, um den Begriff des אות rein darzustellen, dem Zeichen, welches V. 14. gegeben werde, zuvörderst keinerlei Einfluß auf das V. 11. angebotene gestatten dürfe; denn sie seyen beide verschiedenen Wesens. Diese letztere Behauptung kommt aber eben daher, weil der Verf. die beiden doch offenbar im engsten Zusammenhange stehenden Stellen bei der Begriffsbestimmung von אות nicht zusammenfassen will, wofür gar kein hermeneutischer Grund spricht. Im Gegentheil erscheint diese geforderte Auseinanderhaltung der beiden Stellen willkürlich und gewaltsam. Warum sollten wir nicht von vorne herein dem Propheten zutrauen, daß er sich in der Bestimmung des אות werde gleich geblieben seyn? — Thun wir dieses nicht, nehmen wir mit dem Verf. אות zuerst als wirkliches Wunder, dann aber als ein ganz natürliches Wahrzeichen, so gerathen wir in eine höchst bedenkliche Ansicht von dem prophetischen Charakter des Jesaia hinein. Der Verf. sagt: „daß übrigens Jesaia glauben konnte, Jehova werde durch ein solches Zeichen ihn als seinen Gesandten legitimiren, ist ganz im Geiste des partikularen Monotheismus; und es ist dieser Glaube eine Frucht, wie seines festen Gottvertrauens, so des tiefen Gefühls von wirklich prophetischem Berufe und pflichtgetreuer Weissagung des Wahren. Ohne es zu wissen, spielt Jesaia hier ein gefährliches Spiel; denn hätte Ahas die Proposition angenommen, so hätte Jehova vermuthlich seinen Diener im Stiche gelassen, und dieser wäre an seinem Gott und an sich selber irre geworden. Jesu hellerer Geist hat ein solches Zeichen seiner göttlichen Sendung beharrlich abgeschlagen Matth. 12, 38 ff. 16, 1 ff." Bedenke der Verf. doch noch einmal

die ganze Consequenz dieses Satzes im theologischen Zusammenhange! — Die einfachste Apologie des frommen und besonnenen Propheten ergibt sich durch die Auffassung der ganzen Stelle, wie sie Rec. in dieser Zeitschrift schon vorgelegt hat, und darum hier nur darauf verweisen darf. Weil sich unser Verf. in diese gotterfüllte, und in dem hochbegeisternden Glauben frei sich bewegende Betrachtung der Natur als eines in vielen Zeichen redenden großen Symbols nicht zu finden weiß, worüber wir uns wundern, da es ihm sonst an einer frischen und lebendigen orientalischen Anschauungsgabe nicht gebricht, fällt er mit Gesenius in denselben Irrthum, daß er unter עַלְמָה das Weib des Propheten versteht, und nur darin von jenem abweicht, daß er nicht an eine erst Verlobte des Jesaia denkt, sondern an die wirkliche Gattin desselben, indem er seine Meinung hauptsächlich auf die Beobachtung stützt, „daß er seinen Sohn Immanuel nannte (vgl. Cap. 8, 8.) und daß er selbst überhaupt für Erfüllung seines Wahrzeichens Sorge trug Cap. 8, 3." Der Verf. stellt auch hier, durch die consequente Entwickelung der Ansicht, daß אות ein Wahrzeichen sey, welches die Weissagung eines zukünftigen Ereignisses als sicher eintreffend durch eine andere in Erfüllung gehende Vorhersagung beglaubige, den Propheten in ein gar unwürdiges Licht, wobei überdieß in die Augen fällt, daß diese Betrachtungsweise derselbe Vorwurf trifft, den man öfters der alt-messianischen Erklärung des Verses gemacht hat, daß nämlich die Weissagung eines in die Zukunft hinausgerückten Ereignisses gar nicht am Orte gewesen seyn würde, wo es doch auf die gegenwärtige, ja augenblickliche Einwirkung auf den ungläubigen König vor allem angekommen. Jeder Anstoß wird hinweggeräumt, wenn wir die symbolische Erscheinung der עַלְמָה in ihrer Bedeutsamkeit als einer mit Angst und Schmerzen Gebärenden, sich aber dann der glückli-

chen Geburt Erfreuenden in der ganzen Scene, die uns vor Augen gestellt ist, auf die Weise hervorheben, wie es in der schon mehrmals angeführten Abhandlung geschehen. — Den folgenden 15ten Vers erklärt der Verf. für eine Glosse. Denn „1) stehe er zum vorhergehenden verbindungslos, und es sey nicht abzusehen, warum von dem Knaben besonders ausgesagt werde, was nach V. 22. von Allen gelte." Der Vers steht aber keineswegs verbindungslos, wenn der Verf. festhält, daß der Name des Sohnes, Immanuel, mit Bezug auf die Zeitbegebenheit, die Befreiung des Landes Juda von den Syrern und Ephraimiten, gewählt worden, was natürlich auch seine Meinung ist. Der Prophet bedient sich dann nur des schon durch seinen bedeutsamen Namen zum Collectivum der Nation geweiheten Knaben, um an seiner Persönlichkeit ferner die Einwirkung der Zeit auf das ganze Volk zur Anschauung zu bringen, und so kann es gar nicht widrig auffallen, daß von ihm besonders ausgesagt wird, was nach V. 22. von Allen gilt. Indessen geben wir diese Zusammenfassung unsres Verses mit dem 22sten von unsrem Standpuncte aus nicht einmal zu; denn sie hängt von der dem Verf. eigenthümlichen Ansicht ab, daß mit V. 14. die Langmuth Gottes zu Ende gehe, und der Prophet nun gleich zur Vorherverkündigung des Verderbens durch die Assyrer weiter schreite. Zwar läßt er diese Weissagung, wie Gesenius und Rec., erst mit V. 17. beginnen, aber er erklärt sich die dazwischen liegenden Verse so, daß er den Propheten „zum Wahrzeichen für das Eintreffen dieses Orakels in einer wirklich glänzenden Wendung ein Ereigniß fausti ominis machen läßt, nämlich, daß ein Weib, welches jetzt schwanger werde, ihren Neugeborenen Immanuel = Gott mit uns nennen werde, zum Andenken an die durch Ueberziehung ihres Landes bewirkte Befreiung des Landes Juda von den Syrern und Ephraimiten." Dem-

nach, soll es auf die erst V. 17 bestimmt ausgesprochene Weissagung der Verheerung des Landes durch die Assyrer dem Propheten schon jetzt ankommen, wodurch freilich auch die dazwischen liegenden Verse 15. und 16. ein anderes Ansehn gewinnen. Indessen würde diese Auffassung des Zusammenhanges des ganzen Stückes des festen philologischen Haltes entbehren, und wenigstens eine sehr streitige vom sogenannten Geschmacke abhängige Meinung bleiben, wenn der Verf. nicht unwiderleglich beweisen könnte, daß V. 15. unecht sey: denn jene Ansicht ist mit der Betrachtung dieses Verses eng verbunden. Wie sich dieses schon bei dem ersten Einwande gegen die Echtheit des Verses ergeben, so bemerken wir es noch weiter. 2) „Der Vers anticipire den 22sten, und zwar darum ungeschickt, weil, warum Sahne, und nicht Milch, gespeist wird, erst dort, nicht hier, motivirt sey." Es bedurfte des Motivirens gewiß nicht, warum der Knabe Sahne und nicht Milch speisen werde; im Gegentheil würde sich eine solche bestimmte Erklärung in der hier recht absichtlich orakelmäßig-kurzen Vorhersagung nicht einmal gut ausnehmen. Wir betrachten unsern Vers nicht als eine Anticipation des 22sten, sondern lassen in diesem den Propheten jenen eben gebrauchten Ausdruck nur umständlicher wiederholen. 3) „V. 16. habe ein falsches dem 22. widersprechendes Motiv." In dem Falle nämlich, setzen wir hinzu, wenn man das den Vers beginnende כִּי in der Bedeutung von denn nimmt, ohne sich über den Zusammenhang der ganzen Stelle gründlich zu verständigen. Rec. hat die Bedeutung doch von כִּי bereits zu Hiob 23, 10. gegen Herrn D. Hitzig vertheidigt, und findet an unserer Stelle nur eine Bestätigung seiner dort entwickelten Behauptung. Um die dort gegebene Erklärung zu beseitigen, sieht sich der Verf. genöthigt, יָדַע in der einer unbefangenen Betrachtung gewiß fernliegenden Bedeutung „erwählen" zu nehmen. Was aber die

andere vom Rec. beigebrachte Stelle 2 Sam. 1, 9. betrifft, so kann ihn der Verf. von der Unbrauchbarkeit derselben, כִּי in der Bedeutung von doch zu erweisen, nicht überzeugen, wenn er einwendet: „die Stelle gibt zwei coordinirte Gründe, warum der Amalekiter den Saul tödten soll: weil Saul, vom Schwindel erfaßt, sich nicht selbst vollends tödten kann, und auf der anderen Seite, weil er eben, ob zwar schwer verwundet, noch beim Leben ist." Also wir sollen nach H. übersetzen: tödte mich: denn mich hat Schwindel ergriffen: denn mein Leben ist noch ganz in mir. So muß auch wirklich die Uebersetzung buchstäblich hebräisch-deutsch lauten, und in diesem Sinne hat Rec. כִּי seine feste Bedeutung denn nie streitig gemacht, wenn der Verf. seine Worte a. a. O. noch einmal nachlesen will. Es handelt sich ja nur um die Uebertragung des כִּי in unsere deutsch-geistige Verbindungsweise, und da liegt diese Uebersetzung auf der flachen Hand: tödte mich: denn mich hat zwar Schwindel ergriffen (ich bin meiner nicht mehr mächtig und dem Tode nahe), doch ist das Leben noch ganz in mir (ich bedarf also, da ich doch bald erlöst seyn möchte, deiner Hülfe, den Tod zu finden). So lassen wir nun auch an unserer Stelle כִּי, hebräisch betrachtet, in seiner Bedeutung denn ungefährdet, und wollen ja nur, den Satz in seiner Verbindung deutsch gedacht und ausgedrückt, dafür das verschmähte doch in der Uebersetzung gewählt haben. Wenn übrigens der Verf. zugibt, daß er in der Schrift: Begr. der Krit. S. 160. darauf, daß כִּי nicht doch bedeute, zuviel Gewicht gelegt habe, so können wir ihm für dieses offene Eingeständniß wiederum einräumen, daß an unserer Stelle כִּי wohl auch durch denn übersetzt werden könne. Dann müssen wir uns aber einmal recht klar und unbefangen über den Zusammenhang der ganzen Stelle verständigen. Um nämlich כִּי zu Anfange des 16ten Verses richtig zu fassen, müssen wir auf das zweite Glied

des vorhergehenden 15ten Verses besonders unsere Aufmerksamkeit richten. לְדַעְתּוֹ fassen wir mit Gesenius in dem Sinne „bis er lernt," und halten uns zu dieser Erklärung eben durch das parallele בְּטֶרֶם im nächsten Verse berechtigt, wie das auch Lxx., Saad. und der Chald. richtig erkannt haben. Der Prophet will demnach sagen, wenn wir den ganzen Zusammenhang der Rede in V. 14. 15. u. 16. noch einmal zusammenfassen: bei der Geburt des Kindes wird man Ursache haben, auszurufen: Gott mit uns! insofern, da das Land von den Feinden befreit seyn wird. Freilich wird es noch die Folgen der Verheerung tragen, so daß der mit Bezug auf die glückliche Wendung der Dinge benannte Knabe Immanuel sich mit den Speisen der Wüste, Sahne und Honig, wird begnügen müssen, doch nur so lange, bis er verstehen wird, Gutes und Böses von einander zu unterscheiden, also nur wenige Jahre: denn bis zu der Zeit hin, ehe noch der Knabe verstehen wird, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen, wird schon das Land, vor dessen beiden Königen dem Ahas graut, selbst verödet seyn, so daß also in der Zwischenzeit Juda, vor dem gefürchteten Bündniß der Syrer und Ephraimiten, die es jetzt mit dem mächtigen Assyrer zu thun haben, vollkommen sicher, in Ruhe und Frieden neu aufblühen kann. Der Verf. ersieht aus dieser sorgfältigen Entwickelung des Zusammenhanges der allerdings nicht leichten Stelle, wie wir „das Land des Grauens" auch für die Exegeten, glücklich umschifft, und es seinen rechtmäßigen Herrn, Rezin und Pekah, gelassen haben.

D. F. W. C. Umbreit.

2.

Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther. Von Gustav Billroth, Doct. und Privatdoc. der Phil. an der Univers. Leipzig. Leipzig, 1833. Weidmann'sche Buchhandlung.

Ein Commentar über diese Briefe war Bedürfniß, und zum Glück ist die Arbeit in sehr gute Hände gefallen. Bei dem jetzigen Stande der neutestamentlichen Exegese gehört viel dazu, um auch nur billige Anforderungen zu befriedigen; aber Hr. B. ist mit den nöthigen Kenntnissen und Gaben ausgerüstet. Vor Allem thut tüchtige Sprachkenntniß und grammatisch-philologische Ausbildung noth, um auf dem von Winer u. A. eingeschlagenen Wege fortzugehen, und die beim N. T. so schwierige philologische Aufgabe zu lösen; Hr. B. aber ist in diesem Stücke geübt, genau und scharfsichtig. Ein guter exegetischer Takt, den rechten Sinn zu treffen, fehlt ihm ebenfalls nicht, und mit Klarheit weiß er in Kürze Verwickeltes zu entwirren. Wäre er nur nicht zu oft der Modesucht, exegetische Excerpte zu liefern, gefolgt! Weit besser hätte er den Sinn der gewöhnlich weitschweifigen alten Ausleger in kurzen eigenen Worten mitgetheilt und so viel Papier gespart. Bisweilen hat er auch seine Unentschiedenheit hinter die Excerpte versteckt, und den Leser unbefriedigt gelassen. Auch in der Sacherklärung hat er Ref. befriedigt. Er faßt die apostolischen Vorstellungen in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit auf, und um so unbefangener, als er nicht in dem unglücklichen, unsre Zeit so verwirrenden Wahne steht, alles, was und wie es die Apostel lehren, sey für uns Glaubensnorm. Er unterscheidet zwischen Vorstellung und Idee; und wenn er letztere auch durch die Dialektik der hegel'-

schen Schule, der er zu unserm Bedauern zugethan ist, ins Licht zu setzen sucht; so hat er sich hierin doch sehr der Mäßigung beflissen, und immer steht es in dem, der einer andern Dialektik folgt, frei, das hegel'sche Philosophem in ein andres umzusetzen. Mit durch eine solche Auffassung des apostolischen Christenthums läßt sich die Freiheit unsres religiösen Lebens retten.

Wir wollen nun von der Auslegung des Vfs. Proben geben und dabei eine gewisse Classification befolgen. Wir haben den Commentar Schritt vor Schritt durchgeprüft, und alles, was darin eigenthümlich und bemerkenswerth ist, beachtet; müssen uns aber natürlich auf Weniges beschränken.

Zur grammatischen Genauigkeit gehört vorzüglich die richtige Behandlung der Partikeln, und dabei zeigt sich zugleich, ob man der exegetischen Dialektik zur Auffassung des Zusammenhangs und der Denkweise mächtig ist. Gut ist γὰρ erläutert I. Br. 3, 11. 10, 1.; δὲ I, 4, 18.; οὖν I, 10, 19.; ἵνα I, 4, 3.; μή I, 9, 21. II, 4, 18. 5, 21: τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν — „das μή, auf welches Winer S. 400. die Bemerkung anwenden zu können glaubt, daß die Griechen oft, wo sie recht entschieden und unbedingt verneinen wollen, μή setzen, erklärt sich, wie mich dünkt, ganz leicht dadurch, daß man annimmt, Paulus wolle den Standpunct vom Geiste Gottes aus bezeichnen: Deus eum, qui non novisset, (οὐ γν. wäre, qui non noverat) peccatum fecit." Eben so der Artikel I, 9, 19. 15, 28. (S. 221 f.); ἐὰν st. ἂν I, 6, 18.; ἂν I, 7, 5.; das emphatische καὶ I, 7, 11.; der Gebrauch des Particip. mit εἶναι II, 5, 19. (S. 310.); des Partic. aor. θέμενος II, 5, 19. Das εἴτε — εἴτε II, 5, 13. bezeichnet nach dem Verf. nicht verschiedene Facta, sondern verschiedene Seiten, Beurtheilungen desselben Factums, nämlich da des Rühmens; und dadurch erhält die Stelle ein ganz anderes Licht.

Manchmal aber verfällt Hr. B. auf Subtilitäten, z. B. in Ansehung des Infinitivs mit τοῦ I, 5, 37.; des ἐμαυτῷ II, 2, 1., welches zu meinem Besten heißen soll; des ὥστε I, 3, 21. Dagegen hat er I, 9, 26. das ὡς zu erklären unterlassen. — Lexikalische Merkwürdigkeiten sind uns nicht viele aufgestoßen. Der Verf. hat mit Recht die Erörterung der Bedeutungen meistens dem Wörterbuche überlassen. Zu I, 15, 29. bezweifelt er die Bedeutung alioquin von ἐπεί, und gewiß ist dieß keine Bedeutung, sondern nur in gewissem Zusammenhange der Sinn; in der angegebenen Stelle findet dieser aber in der That statt, was Hr. B. mit Unrecht zu bezweifeln scheint. Eben so bezweifelt er zu I, 14, 10. die Bedeutung: zum Beispiel von der Formel εἰ τύχοι, und wohl mit Recht: nur glaubt Ref. nicht, daß sie vielleicht, sondern: si forte ita ceciderit, wenn sichs trifft, heißt. Vgl. Stephan. s. v. τυγχάνω.

Seinen guten exegetischen Takt hat der Verf. bewiesen in der treffenden Auffassung des Sinnes in folgenden Stellen: I, 2, 8. τὸν κύριον τῆς δόξης, nicht τ. κ. ἔνδοξον, sondern den Urheber der Herrlichkeit. — I, 3, 13. ἡ ἡμέρα, der Tag des Gerichts. — I, 4, 2. ὃ δὲ λοιπὸν κτλ. erklärt der Verf. so: „Was übrig ist, ist dieß, daß an Verwaltern gesucht wird, daß einer treu erfunden werde. Weil P. im Vorhergehenden das vermeintliche Verdienst der Lehrer herabgesetzt hatte, so sagt er nun: was aber noch übrig bleibt, ist dieß, daß sie wenigstens nach dem Ruhme der Treue streben können." — I, 5, 11. νυνὶ δὲ ἔγραψα ὑμῖν κ. τ. λ. sind sehr gut erläutert. Der Vf. nimmt an, P. habe im frühern Briefe bloß die Worte μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις geschrieben, und das ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος sey nur der Commentar darüber, das was P. dabei im Sinne gehabt. — I, 8, 3. ἔγνωσται und 13, 12. ἐπεγνώσθην ist richtig erklärt, aber leider auf hegel'sche Weise erläutert. — I, 11, 10. ist das schwierige ἐξουσία auf die einfachste Weise gefaßt. —

II, 2, 1. ὁ λυπούμενος als Medium genommen: der sich betrüben läßt. — II, 6, 1. συνεργοῦντες, nicht, wie gewöhnlich, Mitarbeiter (Gottes oder Christi), sondern adiuvantes, in Bezug auf die Thätigkeit des Apostels, durch welche er das christliche Leben der Korinther fördert. — II, 6, 11. hat der Vf. mit Recht die fritzsche'sche Erklärung zurückgewiesen. — II, 11, 18. κατὰ τὴν σάρκα: „als Individuum, nach dem, was man als einzelner Mensch ist;“ nicht bloß: wegen angeborner, zufälliger Vorzüge, sondern auch wegen erworbner, welche P. ebenfalls niedrig anschlägt.

Dagegen hegt Ref. mehr oder weniger Bedenklichkeit in Ansehung folgender Erklärungen. I, 1, 2. σὺν πᾶσι τοῖς ἐπικαλ. versteht der Vf. von allen, die sich zum Christenthume bekennen. Allein da II, 1, 1. statt dieser allgemeinen Formel die bestimmtere steht: σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ, so fragt sich billig, ob jene nicht durch diese zu erklären sey. — I, 1, 5. ist λόγος wohl nicht ganz allgemein „Lehre des Christenthums, in sofern sie verkündet wird,“ sondern in sofern sie von den Korinthern verkündigt wurde, Lehrgabe. I, 2, 4. ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως wird erklärt: so daß ich zeigte (und ihr selber fühltet), wie groß die Kraft des heiligen Geistes in den Gläubigen ist. Sollte es nicht besser von einem thatkräftigen Erweise des Geistes zu verstehen seyn? — I, 3, 12. wird das Fortbauen vom Vf. auf das Praktische beschränkt; warum nicht allgemein von der Entwickelung der christlichen Offenbarung überhaupt? — I, 6, 11. ταῦτά τινες erklärt der Vf. durch τοιοῦτοι, id genus homines. (?) — I, 7, 19. ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι κ. τ. λ. soll nach dem Vf. nicht im Allgemeinen die Werthlosigkeit der Beschneidung und Nichtbeschneidung im Gegensatze gegen die Haltung der sittlichen Gebote Gottes besagen, sondern nur daß dergleichen indifferent sey, wenn es nicht geboten sey, wie im A. T. Allein dann stände wohl nicht ἐντολῶν, weil das Gebot der Be-

schneidung nur eines ist und es keines der Nichtbeschneidung gibt. — In der Stelle I, 10, 20. f. versteht der Vf. unter δαιμόνια böse Geister, und erklärt zu dem Ende 8, 4: ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ durch: daß kein Götze in der Welt ist, und 10, 19: ὅτι εἴδωλόν τι ἔστιν· ἢ ὅτι εἰδωλόθυτόν τι ἔστιν (wie er accentuirt) im entsprechenden Sinne: daß es irgend einen (als Gott zu verehrenden) Götzen gibt, oder daß es irgend ein Götzenopfer (d. h. ein Opfer, welches mit Recht als wirklichen Götzen geopfert betrachtet würde) gibt? Allein er fühlt selbst, daß man das letztere etwas hart finden werde, und gibt zu, daß man auch schreiben und erklären könne: ὅτι εἴδωλόν τί ἐστιν· ἢ ὅτι εἰδωλόθυτόν τί ἐστιν: daß ein Götze irgend etwas sey oder daß ein Götzenopfer irgend etwas sey. Wenn er aber diesen Sinn zuläßt, so zerstört er selbst die angenommene Erklärung von V. 20; denn wenn ein Götze nichts ist, so kann er kein Dämon seyn. Uebrigens ist nicht nur der Gedanke hart: es gebe keine Götzenopfer, sondern auch der: es gebe keine Götzen; denn der dem εἴδωλον untergelegte Begriff: ein als Gott zu verehrender Götze, ist willkürlich; der geschichtliche Begriff ist: ein Götterbild, das man verehrt; diese Verehrung war ein Factum, dessen Wirklichkeit der Apostel nicht leugnen konnte. Auch Ref. hat ehedem die Erklärung des Vfs. befolgt, sie aber aufgegeben, weil er sie nicht mehr haltbar findet. — I, 12, 1. 14, 1. versteht der Vf. mit Heidenreich τὰ πνευματικὰ von der Zungengabe und 14, 37. πνευματικὸς von einem Zungenredner. Dazu kann sich Ref. nicht entschließen; zwar ist in der letzten Stelle πνευματικὸς wirklich auf einen solchen Redner zu beziehen, aber nicht der Bedeutung des Wortes, sondern dem Zusammenhange nach: προφήτης ἢ πνευματικὸς umfaßt alle Arten von begeisterten Rednern; das erste Wort ist speciell, das zweite generisch, aber dem Sinne

nach auch zu specialisiren, indem man hinzu denkt: von anderer Art. Aber in den andern Stellen ist gar kein Grund zu dieser Erklärung vorhanden. 12, 1. wird allerdings mit dem περὶ τῶν πν. die besonders die Zungengabe betreffende Streitfrage gemeint; allein die Ueberschätzung dieser Gabe bei den Einen und die Verwerfung derselben bei den Andern hing mit der Beurtheilung der übrigen zusammen, und der Gegenstand des Apostels ist nicht bloß jene, sondern alle zusammen; wozu noch kommt, daß die Unordnung, welche die Propheten veranlaßten (14, 19—33), den Apostel ebenfalls zum Schreiben aufforderte. 14, 1. sind τὰ πνευματικὰ der προφητεία, nicht wie eine species der andern, sondern wie das genus der species, entgegengesetzt. — I, 13, 13. νυνὶ δὲ μένει κ.τ.λ. erklärt Hr. B.: „demnach (bei so beschaffenen Umständen, weil alle Geistesgaben untergehen — kann νυνὶ δὲ demnach heißen? —) bleiben (= οὐδέποτε ἐκπίπτει V. 8, οὐ καταργηθήσεται) Glaube, Hoffnung, Liebe.“ Allein bei dieser Erklärung sieht man 1) nicht, warum der Liebe, von deren Unvergänglichkeit V. 8. allein die Rede war, der Glaube und die Hoffnung beigegeben werden; 2) ist V. 12. gar nicht mehr von der Vergänglichkeit der Geistesgaben oder insbesondere der Erkenntniß, sondern von der Unvollkommenheit der letztern im Gegensatze des dortigen Schauens die Rede, der Apostel hat also auch keinen Anlaß, den Gedanken dessen, was unvergänglich sey, zu wiederholen und zusammenzufassen; 3) mit demselben Rechte, mit welchem er dem Glauben und der Hoffnung die Unvergänglichkeit zuschreiben könnte (nämlich, wie Hr. B. annimmt, dem Inhalte nach), hätte er sie auch der γνῶσις zuschreiben können, welche ja nichts ist als ein zum Bewußtseyn gesteigerter Glaube, ja sogar der wahren προφητεία; 4) setzt sonst der Apostel (Röm. 8, 24.) die Hoffnung und der Vf. des Hebräerbriefes (11, 1.) den Glauben dem Schauen

entgegen, wie hier V. 12. das Schauen im Spiegel dem jenseitigen unmittelbaren Schauen entgegengesetzt wird: ist es mithin nicht wahrscheinlich, daß der Apostel V. 13. sagen will, für dieses Leben, wo uns das unmittelbare Schauen versagt sey, seyen wir an Glaube, Hoffnung und Liebe angewiesen? Das μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη beschränkt der Vf. nach 14, 5. auf den praktischen Nutzen der Liebe; Ref. kann sich aber kaum entschließen, eine tiefere Erklärung, die aus dem innern Wesen der Liebe geschöpft ist, aufzugeben. — Von der Stelle II, 1, 17. ἢ ἃ βουλεύομαι, κατὰ σάρκα βουλεύομαι, ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ, nimmt der Vf. die Erklärung der Alten an, wornach von einem sträflichen Eigensinne, das, was man sich vorgenommen, ohne Rücksicht auf die Umstände, starr festzuhalten, die Rede seyn soll. Allein 1) ist ein solcher fester Sinn nicht wohl geradezu als fleischlich zu tadeln, vielmehr schätzen ihn die Menschen weit mehr, als die leicht bewegliche Gefügigkeit, und der Apostel hätte das Tadelnswerthe darin erst kenntlich und geltend machen müssen; 2) will er V. 18. ff. offenbar über sein nicht Wort halten einen Schleier ziehen und seine sonstige Wahrhaftigkeit geltend machen, was nicht nöthig wäre, wenn er sich vorher ein Verdienst daraus gemacht hätte, eine gegebene Zusage nicht zu erfüllen. — II, 10, 15. zieht der Vf. mit Wegstreichung des Komma nach ὑμῶν das ἐν ὑμῖν zum vorigen αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν, und versteht das folgende μεγαλυνθῆναι .... εἰς περισσείαν schon von der Ausdehnung der Wirksamkeit über Korinth hinaus, während Andere (auch Ref.) es von der Verherrlichung derselben an diesem Orte verstehen. Dagegen aber ist einzuwenden, 1) der Pleonasmus des ἐν ὑμῖν, oder, da diesen der Vf. leugnet, des ὑμῶν; 2) das αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν paßt eher zu der Verherrlichung innerhalb Korinths, als zur Ausdehnung der Wirksamkeit anders-

wohin, wozu sich eher die Voraussetzung: wenn euer Glaube befestigt ist oder dergl. schicken würde; 3) *μεγαλυνθῆναι εἰς περισσείαν* kann schwerlich von dieser Ausdehnung, sondern nur von dem wachsenden Ruhme des Apostels, als Stifters der korinthischen Gemeinde, verstanden werden. (Uebrigens hat der Vf. uns wegen der Uebersetzung des *κανὼν* durch Bezirk Unrecht gethan, indem wir dieses Wort nicht eigentlich örtlich genommen haben.) — II, 11, 12. erklärt Hr. B. so, daß er voraussetzt, die Gegner des Apostels hätten ebenfalls von den Gemeinden keine Unterstützung angenommen; allein damit verträgt sich nicht wohl V. 20. 1 Kor. 9, 12. Wenn er gegen die Uebersetzung des Ref. einwendet, daß man dann erwarten würde: *ἵνα ἐν ᾧ καυχώμεθα, εὑρεθῶσι, καθὼς καὶ ἡμεῖς*, so kann man gegen seine Erklärung einwenden, daß der Apostel geschrieben haben müsse: *ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται εὑρεθῶ καθὼς καὶ αὐτοί.* — Die Stellen I, 12, 31. 13, 6. II, 2, 5. 7, 8. 8, 11. 10, 8. 11, 21. 23., worüber wir noch Bedenklichkeiten zu äußern hätten, übergehen wir, und bemerken nur noch einige Erklärungen, die wir geradezu für falsch halten müssen, wie I, 6, 2. *κριτήρια*: Gerichte, vgl. V. 4.; 14, 24: *ἰδιώτης*: unkundig einer fremden Sprache; V. 37. Beziehung der *ἐντολαί* auf V. 34.: *καθὼς ὁ νόμος λέγει*; II, 5, 11.: *ἀνθρώπους πείθομεν*: so kann ich freilich Menschen täuschen, nach Gal. 1, 10.

In der Auffassung des Gedankenzusammenhanges hat der Vf., wie schon bei Behandlung der Partikeln bemerkt ist, sehr befriedigt. Man vergleiche z. B. die Anmerkung zu I, 4, 1. Auch die Inhaltsanzeigen sind sehr gelungen. Hingegen scheint uns, daß mit I, 1, 25. der Abschnitt nicht angehen sollte, sondern daß dieser Vers die vorige Gedankenreihe schließt.

Wir gehen nun zur Sacherklärung über. Dahin zählen wir zuerst die exegetische Verrichtung, die geschichtli-

chen Verhältnisse und Beziehungen aufzuklären, wovon die Ergebnisse zum Theil in der vorangeschickten Einleitung aufgestellt sind. In diesem Stücke ist Hr. B. meist den Ansichten von Bleek, Baur, Neander gefolgt. Mit ersterem nimmt er eine zwischen den bekannten Reisen des Apostels nach Korinth einzuschaltende mittlere Reise an, mit welcher Annahme Ref., trotz der exegetischen Wahrscheinlichkeit in den betreffenden Stellen des 2. Br., sich noch immer nicht befreunden kann. Denn es läßt sich kaum ein Zeitpunct finden, wohin diese Reise zu verlegen ist. Nimmt man an, (und dieß scheinen die Stellen II, 2, 1. 12, 21. zu fordern) daß der Apostel zum zweiten Male nach Korinth kam, als schon die im 1. Br. gerügten Zerwürfnisse und Aergernisse stattfanden, so könnte daselbst nicht so davon gesprochen seyn, als wenn zum ersten Male davon die Rede wäre, z. B. I, 11., er habe von den Parteiungen gehört durch die Leute der Chloe; 11, 18., er höre, daß Spaltungen unter ihnen seyen, und zum Theile glaube er es; 5, 1., man höre von Hurerei unter ihnen. Das wahrscheinlichste wäre, daß der Apostel die Reise von Ephesus aus gemacht hätte; allein in diesem Falle hätten die Gegner desselben wohl nicht hinreichende Zeit gehabt, in Korinth ihr Wesen zu treiben. Setzt man die Reise in den ersten Aufenthalt des Apostels in Korinth, indem man annimmt, er habe sich auf kurze Zeit von da entfernt und sey wiedergekommen, so verliert die Annahme alle Bedeutung, und dient nicht einmal dazu, die obigen Stellen des 2. Br. zu erklären; denn damals konnte der Apostel wohl noch keine Veranlassung zur „Betrübniß" (λύπη) haben; auch finden Bleek und unser Vf. selbst diese Annahme nicht wahrscheinlich. — I, 5, 7. erklärt sich der Vf. mit Recht gegen die Meinung der meisten Ausleger, daß aus dieser Stelle auf die Abfassungszeit des Briefes zu schließen sey. — I, 6, 13. ist die Vorstellung des Apostels sehr bündig dargestellt. Dasselbe gilt von dem εὐλογεῖν 10, 16., von den ἔνοχος ἔσται τοῦ

σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου 11, 27. — In der Stelle II, 5, 21. ἁμαρτίαν ἐποίησεν, erklärt der Vf. mit Recht ἁμαρτία nicht geradezu durch Sündopfer, nimmt es aber auch nicht für ἁμαρτωλός, sondern findet darin den Gedanken: er hat ihn als Sünder behandelt, die Sünde der Welt auf ihn gelegt, und macht hierzu die schöne Anmerkung: „Wenn wir nun leugnen, daß ἁμαρτία geradezu durch Sündopfer übersetzt werden kann, so soll damit doch keineswegs geläugnet werden, was Usteri S. 111. leugnen will, daß der paulinischen Versöhnungslehre die Idee eines Opfers, welches den Zorn Gottes versöhnt, zum Grunde liege. Wenn wir auch das Wort Opfer nicht urgiren, und die Stellen 1 Kor. 5, 7. Eph. 5, 2. und sogar Röm. 3, 25. ganz wie U. erklären wollen (obgleich sich wohl noch manches einwenden ließe): so drängen doch die Stellen vom Zorne Gottes (Röm. 5, 9. 1 Theff. 1, 10. Ephs. 2, 3.) immer auf jene Vorstellung hin. Freilich muß man, wenn der Tod Christi als stellvertretender Opfertod betrachtet und dargestellt werden soll, nicht den schlechten Begriff des Opfers, nach welchem es ein äußerliches bleibt, zum Grunde legen, sondern den wahren Begriff, auch des heidnischen und jüdischen Opfers, festhalten, nach welchem die Vernichtung des liebsten Besitzes (der irdischen Güter: Früchte, Vieh u. s. w.) nur die äußerliche Darstellung des innern Opfers ist, d. h. der Vernichtung der Selbstheit, die täglich und stündlich sterben soll.“ —

Vortrefflich (mit Ausnahme des eingemischten Hegelianismus) findet Ref. die Lehre von der Auferstehung I, 15. vom Vf. behandelt. Er weist zuvörderst die Meinung derjenigen ab, welche vermuthen, die Bezweifler der Auferstehung in Korinth seyen Sadduzäer oder Epikureer gewesen, und faßt diese Zweifel, so wie die Widerlegung des Apostels, ganz vom christologischen oder eschatologischen Standpuncte des Urchristenthumes auf. „Der Apostel will nicht etwa von der Unsterblichkeit des Geistes im Allgemeinen

sprechen, sondern, selbst überzeugt, daß die Wiederkunft Christi innerhalb eines Menschenalters bevorstehe, und zu Ueberzeugungsgenossen redend, will er einschärfen, daß an dem dann zu stiftenden Messiasreiche auch die bis dahin verstorbenen Christen Theil haben werden, und zwar durch die Auferstehung der Todten, die ebenfalls in diesen bestimmten Zeit stattfinden wird." In V. 37. findet er diese Wahrheit, daß, wie das Leben der Pflanze sich stets durch den Samen erneut, so der Geist die Macht hat, sich stets ein neues Organ zu schaffen. Diese Macht hat er aber nicht von sich selbst, sondern von Gott. (Nun folgt eine Stelle aus Marheineke's Dog. §. [illegible].) „So feiert der Geist schon hier auf Erden, wenn er in's Gottesreich eingeht, seine Auferstehung, indem er das das leibliche Leben verklärende Princip ist; — eine Auferstehung, welche die nach dem irdischen Tode stattfindende so wenig aufhebt, daß sie der Anfang und das Werden derselben ist. — Aber, wird man sagen, wird durch solche Deutung nicht gerade das Wesentliche der paulinischen Lehre weggedeutet? Keineswegs. Denn, man merke wohl darauf, Paulus läßt nicht, wie die moderne Weltansicht thut, die Auferstehung mit dem natürlichen Tode beginnen, sondern mit dem Eintritte des Menschen in das Reich Christi. Diejenigen, welche den sämmtlichen eschatologischen Vorstellungen des Paulus ihren Platz nach dem leiblichen Tode anweisen, möchten, die Sache ganz historisch genommen, mehr fehlen, als wir. Paulus läßt ja, um den pneumatischen Leib zu erhalten, die Lebenden nicht getödtet; sondern umgeschaffen werden (V. 31.) u. s. w." — Von der Sprachen- oder Zungen-Gabe bildet sich der Verfasser eine Vorstellung, welche zugleich den davon im Berichte der A. G. Kap. 2., in der Stelle des Markus 16, 17. und im 1 Kor. Br. enthaltenen Merkmalen entspricht, und es ist die einer zweiten Elementarsprache. Wirklich möchte keine andere Vorstellung dieses leisten; und so wunderbar die-

selbe ist, so müßte man sich wohl dazu entschließen, sie anzunehmen, wenn es unumgänglich nöthig wäre, die Phänomene dieser Gabe im 1 Kor. Br. und die in den andern Stellen in Einklang zu bringen. Aber wie kann der Vf. sich durch die Stelle des Markus, die, sie sey ächt oder nicht, kein rein urchristliches Gepräge trägt, so sehr binden lassen, und wie verkennen, daß auch im Berichte der Apostelgeschichte ein Mißverständniß obwaltet? ....

Was die Kritik betrifft, so begnügt sich der Vf. damit, die exegetischen Vor- und Nachtheile der verschiedenen Lesarten in's Licht zu setzen, und entscheidet sich zuweilen etwas zu leichtsinnig, aus bloßen innern Gründen. —

Druck und Papier machen der Verlagshandlung Ehre; doch wäre vielleicht etwas mehr Sparsamkeit zu wünschen gewesen.

Dr. de Wette.

Uebersichten.

Literärische Uebersicht

der

Pädagogik in den zwei letzteren Generationen.

(Vorerst von den 1760ger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts bis in das erste Decennium des neunzehnten.)

Von

D. Schwarz,

Geheimen Kirchenrathe und Professor zu Heidelberg.

Vor ungefähr achtzig Jahren fing, nach einem verheerenden Kriege, ein frisch auflebender Geist in Deutschland an die Mängel des Schulwesens thätig einzusehen; seit etwa sechzig Jahren wurde die Betriebsamkeit für die Jugendbildung in den deutschen Staaten allgemein, und es erzeugte sich eine reiche pädagogische Literatur; seit etwa dreißig Jahren erfreuen wir uns gleichsam einer neuen Erziehungswelt; und nunmehr steht diese in ihrem ganzen Umfange da mit einer großen Bibliothek, während unsere Nation auf dieser Bahn rasch vorwärts schreitet.

Diese Fortschritte — ein Lieblingswort des Zeitalters — sind es wahre Fortschritte? und inwiefern sind sie es? Sind wir auch unbefangen genug, um durch einen gerechten Urtheilsspruch der Nachwelt vorgreifen zu

dürfen? Wir sind ja mit fortgeschritten, also ist unser günstiges Urtheil leicht durch Selbstgefälligkeit bestochen, und wir möchten wohl manchmal wünschen, die Stimmen unserer Nachkommen aus dem 4ten oder 5ten Gliede mit prophetischem Ohre zu vernehmen. Es gibt da wohl Ahnungen, wahrhafte aber auch täuschende; es gibt Meinungen, zugeneigte aber auch abgeneigte, weil die natürliche Opposition die gegenseitigen Farben hervorruft; es gibt Rücksichten, manche zum Anpreisen, manche auch zum Verwerfen; wie soll sich nun ein Beurtheiler gegen alles dieses rein erhalten? Gewiß ist dazu das erste Mittel, daß er das Bekenntniß sich selbst und dem Leser ablegt, welches jedem ächten Geschichtschreiber ziemt, falls er nicht bloß Chronikenschreiber seyn will, und jedem Menschen: kein Auge blickt ganz rein in den Strom der Begebenheiten, jedes sieht durch das mehr oder minder gefärbte Glas seiner Zeit. Ganz besonders lasse sich das derjenige gesagt seyn, der über den Gang unserer Erziehung und ihrer Literatur urtheilen und nicht bloß einen Bücherkatalog schreiben will; wir sagen uns das hiermit selbst und unsern Lesern. Auch wollen wir dadurch an ein möglichst gerechtes Abwägen halten, daß wir einerseits nicht leugnen, zu dem Besseren mitgewirkt, andererseits nicht in Abrede stellen, manches Nichtbessernde mit verschuldet zu haben.

Wir beabsichtigen hier eine Uebersicht der pädagogischen Literatur aus der bezeichneten Periode zu geben: also wird man nicht ein vollständiges Verzeichniß der so vielen Schriften, nicht einmal aller der eigentlichen Bücher aus den verschiedenen Zweigen der Pädagogik erwarten; dafür gibt es zweckdienliche Kataloge, wie z. B. den von Enslin. Selbst in den Kathedervorträgen ist eine solche Literaturangabe nur mehr zerstreuend, wenn gleich kritische Andeutungen die Namen und Titel begleiten, wie Verf. dieses aus eigner Beobachtung weiß, und darum

auch diese ehemalige Gewohnheit aufgegeben hat. Kommt es ja doch nur darauf an, daß jede neue Richtung, der Punct ihrer Entwicklung, und die Schriftsteller, durch welche sie hauptsächlich erfolgt ist, bemerkt und mit Urtheil aufgefaßt werde. So will es der Verf. hier halten, indem er sein Urtheil der weitern Beurtheilung unbefangener Leser, nicht Zeitmenschen, eher der Zeit selbst, unterwirft.

Wir müssen vorerst an die der angegebenen vorhergehende Periode mit wenigen Hindeutungen erinnern. Die pädagogischen Grundsätze von dem großen Franke und seinem hallischen Waisenhause hatten einen überwiegenden Einfluß erhalten. Namhafte Verbreiter derselben waren in verschiedenen Zweigen: Joach. Lange, F. J. Rambach, J. G. Hoffmann, Sarganeck, Steinmetz, u. a. m.; ihre Zeit reichte bis über die Mitte des 18ten Jahrhunderts hinaus. Die Schulstrenge der Humanisten blieb mit der Gottesfurcht solcher Schulmänner in ernstem Bunde. Allmählich lösete sich beides in soweit, daß der sogenannte Humanismus eine mehr selbstständige Schule bildete, als deren Vormänner in jener Zeit J. Matth. Gesner und J. Aug. Ernesti genannt werden können; beide führten jedoch mehr Vielseitigkeit in die Gelehrtenschulen ein. Von einer ganz andern Seite und in ganz anderer Art waren mittlerweile die Grundsätze der beiden berühmten pädagogischen Engländer Bacon und Locke hereingetreten, und was das Sprachenlernen betraf, so wurde Amos Comenius durch seinen Orbis pictus, schon früher gebraucht, nunmehr besonders im Privatunterrichte gefeiert. Uebrigens war an eigentlich pädagogische Behandlung der Schüler noch kaum zu denken; nur die Jesuitenschulen hatten hierin etwas voraus. So stand es in den 60ger Jahren des vor. Jahrh. und von der Zeit an erzeugten sich neue Gestaltungen in dem Unterrichtswesen und in den Erziehungsweisen. Rousseau und Basedow waren die

neu hereinwirkenden Mächte. Der Emile des genfer Philosophen wurde bald nach seiner Erscheinung (1762) das Erziehungsbuch der Gebildeteren in Deutschland, und das Elementarwerk des dessauer Philanthropisten wurde als Vorläufer einer ganz neuen Bildung eiligst popularisirt.

Hiermit begann es unter den verschiedenen Elementen zu gähren, und es entstand in dem Schulwesen nach langer Stagnation eine allgemeine Bewegung. Wie es bei allen Aufwallungen zu gehen pflegt, sie streben immer zunächst darauf hin, irgend ein vorherrschendes Element auszuscheiden, an welches sich dann bald die gesonderte Masse ansetzt, selten in reinem Krystall, und wo je als reines Gold? Dem neuen, zum Theile vom Auslande (Rousseau) hereingerufenen Geiste war vor allem die Strenge zuwider, welche sich gern in der frommen Gestalt des damaligen Pietismus sicherte, und somit wurde das Treffliche, was von wahrhaft christlichen Theologen wie Franke und Spener zur Förderung des wahren Christenthums an die Stelle des theologischen Gezänkes gesetzt worden, mißbraucht, mißkannt, mißdeutet. Auf den Kathedern, Kanzeln, Schulstühlen erhoben sich unerbauliche Kämpfe, und was vielen Lehrern und fast allen Schülern zuwider war, und im ganzen Publicum als abgeschmackt empfunden wurde, das mußte in dieser Gährung zuerst ausgestoßen werden. Das war denn die hallische Kopfhängerei, mit derselben die finstere Strenge. Von allen Seiten her hörte man Stimmen der Pädagogen, die jene Uebel verwünschten, mitunter sehr besonnener und einsichtsvoller Männer, und als nun eine so stark sich vernehmen ließ, wie die von Basedow, so war der Moment jener Entscheidung gekommen, und überall schloß man sich an das neue Gebilde an, welches als die Menschenfreundlichkeit selbst erschien, und dessen Gestaltung daher auch den Namen Philanthropismus vorzugsweise erhielt. Er war zu-

erst auf die Ausscheidung der finstern Strenge im Unterrichte der Jugend und sofort in der ganzen Erziehung gerichtet, noch aber mit dem Erlernen der alten Sprachen nicht entzweit, trat mitunter sogar in ein Bündniß mit dem Humanismus, der sich jedoch bald aus dieser Gesellung, als einer unnatürlichen, zurückzog, womit er auch jenem keinen geringen Gefallen that. So stand es in dem Quinquennium von etwa 1765 bis 1770.

Da mittlerweile der Genius der Deutschen in unserer Muttersprache in Prosa und Poesie wie aus einem trüben Meere aber in neuer Jugend hervortauchte, und bald alle Gemüther ergriff, auch einen freieren Sinn und reineren Geschmack verbreitete, so wurden Kirchen, Schulen, Kinderstuben von diesen Blüten erheitert, und das ganze Erziehungswesen gewann eine freundlichere Gestalt. Die Lieder unsers unvergeßlichen Gellert wurden von dem an die beliebtesten Kirchenlieder, und seine Fabeln lernten die Kinder schon von den Müttern; der Verf. erinnert sich noch wohl, wie mancher Knabe sich freute, z. B. die Fabel vom Bauern und seinem Sohne, so recht mit Liebe hersagen zu können, oder wie man draußen spielende Kleine im Frühlinge, wann der Guckuk rief, Stellen aus der hoffentlich noch bekannten Fabel mit Lustigkeit einander zurufen hörte. Wie konnte solchen Knaben noch die lateinische Schule gefallen! und wie mußten die Mütter nicht einen besseren Unterricht für sie wünschen! Da war es, wie ein Ernesti über „die Frau-Muttersprache" spöttelte, und wie die jenenser alten Bursche bei dem Postwagen, der die Neulinge brachte, aufpaßten, um die Muttersöhnchen zu begrüßen. Wirklich konnte man in jener Zeit leicht die Jünglinge herausphysiognomisiren, welche von dem Schulstande verschont geblieben waren, und mit ihrem sanften Gesicht unter die Spöter und ihre Degenklingen hereintreten mußten. Das war die Zeit, wo der Gegensatz einer feineren Bildung in jenem harten Gesteine durchbrechen sollte, während unter

dem Volke noch alles bei dem alten Schlendrian blieb. Es war freilich kein Feuerguß, und so wollte es auch noch nicht auf den Universitäten glücken; denn jene gute, wohlgesittete junge Leute brachten weder die Kraft eines frommen Charakters, noch die Waffen eines wohlversorgten „Schulsackes" mit; und so ist es begreiflich, wie solche einen geheimen Haß auch gegen jenes strengere Schullernen ernährten, wie die jüngeren Lehrer gerne dem neu erwachenden Zeitgeiste huldigten, und das Evangelium des Philanthropismus verkündigten und wie Mütter und Väter seine Aufnahme in die Erziehung nicht eifrig genug herbeiwünschen konnten. Auch das politische Leben neigte sich dahin. Diese pädagogische Richtung schlug durch; sie siegte. Basedow forderte durch seine Vorstellung an Menschenfreunde 1768 das Publicum auf, und gab vorerst sein Elementarbuch heraus, aber das erwartete Elementarwerk von Basedow erschien erst 1774 ff. unter der reichen Unterstützung von Regenten, und der heilsbegierigen Aufnahme von dem deutschen Volke. Gleichzeitig trat es in dem Philanthropin zu Dessau praktisch in das Leben. Dahin wurden nun die Söhne geschickt, und nach einigen Jahren — immer weniger, bis auch selbst die trefflichen Männer, Schweighäuser, Salzmann rc., die sich dort als Lehrer einfanden, die Anstalt nicht mehr halten konnten. Die Bände des Elementarbuches wurden durchsehen, denn sie zu besitzen, gehörte zur damaligen Bildung, und in die Bibliotheken gestellt, wo sie bestaubt stehen blieben; die sauberen Kupfer von Chodowiecky wurden wohl noch hier und da den Kindern zur Belehrung vorgezeigt, aber sie mußten bald der Unzahl von bunten Bilderbüchern Platz machen. Dieser basedow'sche Philanthropismus war also mißglückt; der rechte hatte sich noch nicht in jenem Decennium von 1770 bis 1780 gestaltet.

So wie die philanthropistische Grundidee, alles Ler-

nen zu erleichtern und die Erziehung freundlicher zu machen, schon länger her angeregt, nunmehr von manchen Schriftstellern und praktischen Lehrern auch in einigen Formen entwickelt war, so hatte sie doch auch Besorgnisse erregt, und die basedow'sche Idee fand neben ihren Vertheidigern auch ihre Gegner. Ein freimüthiger französischer Gelehrter, der schon vorher (1763) gegen den Jesuitismus durch seine Schrift über die Nationalerziehung aufgetreten war, (Caradeus de la Chalotais), suchte in seinem Versuch über den Kinderunterricht (ins Deutsche übersetzt 1771) das Nachtheilige der basedow'schen Grundsätze zu zeigen, und hätte wohl eine allgemeinere Beachtung verdient. Es fehlte auch nicht an würdigen deutschen Pädagogen, welche ihre Stimmen dagegen hören ließen, aber von dem Zeitgeiste (öffentliche Meinung genannt!) überschrieen wurden. So z. B. sprach der Rector Schlegel zu Heilbronn in Schulprogrammen 1770 mit tüchtigen Gründen gegen jenen Philanthropismus; Andere äußerten ihre Besorgnisse über die Folgen auch in Absicht der Religion.

Unter den pädagogischen Schriftstellern, welche die rechte Mitte der Besonnenheit noch während der anfangenden Bewegung hielten, zeichnen sich besonders zwei aus. J. F. May, Prof. in Leipzig, die Kunst der vernünftigen Kinderzucht rc., 2 Bände (1754—1765) auf christliche Grundsätze gebaut; der 2te Bd. enthält eine Geschichte der Erziehung älterer Völker. Das andere ist von dem auch in der praktischen Theologie rühmlich genannten Schriftsteller, J. P. Miller, Prof. in Göttingen, Grundsätze einer weisen und christlichen Erziehung (2te A. 1771.); diese Grundsätze würden dem Titel indessen noch mehr entsprechen, wenn sie nicht zu sehr von dem Principe der Sentimentalität gefärbt wären, welches sich damals in Deutschland zu verbreiten anfing. Andere Gelehrte verdienen auch noch in dieser Klasse ge-

nannt zu werden, welche besonders für Verbesserung der Schulen schrieben, wie Büsching, Resewitz, Ehlers, Schlosser, Dohm, Büsch rc. rc.

Was nun war der Fortschritt im Ganzen bis gegen 1780? — Die hallische Kopfhängerei hatte ein Ende, der finstere Schulschlendrian mußte überall weichen. Aber dagegen: Freigeisterei und Oberflächlichkeit. Nun, jede Krisis führt auch ihre schlimmen Symptome mit sich, die Hauptsache war das Gute, das sich entwickelte, nämlich das allgemeine Nachdenken über Erziehung; es gab nunmehr ein Studium der Pädagogik. Die praktischen Fortschritte waren hiervon die unmittelbaren Folgen. Es wurde in den Gegenständen des Unterrichts, in der Methode, in der Schuleinrichtung, in der Behandlung der Kinder u. s. w. ein Fehler nach dem andern abgeschafft und vieles verbessert; der alte Schlendrian konnte sich nicht mehr halten, und die Vorurtheile fingen an zu verschwinden, selbst bis auf die Ammen herab.

Von dieser Zeit an setzten die Schriftsteller die zwei Systeme des Humanismus und des Philanthropismus einander gegenüber, und manche bildeten diese Gegensätze bis in die schroffsten Extreme aus. So war es aber in dem wirklichen Leben nicht. Es begegnet daher denen, welche späterhin in das Geschichtliche der Erziehung und der Schulen eingehen, die Täuschung, von welcher sich auch in jedem andern Zweige der Geschichte kaum jemand frei erhalten hat, daß man das Idealisirte oder später erst Ausgebildete in die frühere Zeit und oft bis in die Entwicklungsperiode selbst zurückträgt. Selbst Riemeyer ist in seiner historischen Uebersicht „der deutschen Pädagogik seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts“ (Grunds. der Erz. und des Unterr. III.) in diesen Fehler gerathen, und Schreiber dieses kann sich bei aller seiner Wachsamkeit dagegen in seiner Geschichte der Erziehung (III. S. 436.) nicht ganz frei davon sprechen. Frankens und

Spener's Grundsätze waren noch nicht die der späteren hallischen, oder wie Niemeyer sie würdig nennt, „religiösen," Andere aber sie unwürdig nennen, „pietistischen" Schule. Niemeyer sondert sie in die der „Humanisten, Philanthropen, Eklektiker," und fügt hinzu: „Schwerlich wird man einen für Pädagogik wichtigen Mann nennen können, bei dem man zweifelhaft bleiben könnte, aus welcher von diesen Schulen er ausgegangen sey, oder welcher er wenigstens vorzüglich angehört habe?" Diese beiden letzteren Bestimmungen sagen indeß, logisch schärfer genommen, nichts anders, als daß sie sämmtlich in die Klasse der Eklektiker gehören. Denn ausgegangen aus irgend einer Schule ist ja jeder, er mag ihr nun treu geblieben seyn oder nicht, auch ist kein „in der Pädagogik wichtiger Mann" je der Schule, in welcher er gebildet worden, ganz treu geblieben; vorzugsweise aber angehört der einen oder der andern hat ebenfalls jeder, und das ganz natürlich, weil der Stifter einer Schule immer irgend eine Idee hat, die ihren Werth behauptet, aber auch zugleich etwas, das persönlich, temporell, local beschränkt ist, und sich als oft schlechte Zuthat dem Guten der Sache anhängt; die Manier des Meisters wird der tüchtige Schüler fallen lassen, aus seinem Styl aber das Allgemeine der Gesetzlichkeit sich aneignen. So hat es sich seit alter Zeit mit den Schulen der Philosophen und der Künstler verhalten; anders ist es auch nicht mit den Schulen der Pädagogen. Wenn daher einer der wichtigsten Pädagogen sich selbst als einen Eklektiker hinstellt, so liegt in dieser Bescheidenheit zugleich sein Lob, und wir stimmen ganz in das folgende Urtheil N. ein: „Eklektiker gab es immer. Denn es gab zu jeder Zeit Männer, die das Nullius iurare in verba magistri als das beste Theil erwählten. Am Abende des letzten Jahrhunderts ist unstreitig diese Schule, wenn man sie Schule nennen kann" (sie ist eigentlich die freie Bildung) „die stärkste geworden. Denn die gelungenen und mißlungenen Bestrebungen der

Vorzeit führten zu Resultaten, welche nun auf sicheren Erfahrungen, nicht mehr auf bloßen Theorieen a priori beruhen, bei denen vorher so oft der wirkliche Mensch, und die Welt wie sie ist, vergessen ward." Nur können wir das, daß jene freie Bildung in jener neuen Zeit „die stärkste geworden," nicht so ganz unterschreiben. Ihr gehörten allerdings ehedem die wichtigen Männer an, nun ist seit jener lebenvolleren Zeit in der Pädagogik die Zahl der Erziehungslehrer stärker geworden, und hiermit auch die freiere Bildung häufiger vor die Augen getreten. Wir urtheilen schon unrichtig, wenn wir jene bedeutenderen Pädagogen aus der frankischen Schule, J. Lange, F. L. Rambach, Sarganeck als dieser Schule so angehörig erklären wollten, daß sie nicht auch ihren Eklekticismus gehabt hätten, welchen zu zeigen nicht schwer fallen dürfte. Bei den andern dort benannten ist er noch augenfälliger. Wo ist also noch ein wichtiger Pädagoge unter denen, die sich der Grundidee der „religiösen" Erziehung zugesagt, der nicht zugleich seine freie Ansicht, d. i. seinen Eklekticismus behauptet hätte? Offenkundiger ist es noch bei der sogenannten humanistischen Schule. Alle namhaften Pädagogen, die man derselben zugesellt, selbst „die der stricten Observanz," wie sie unser Niemeyer von denen „der gemäßigteren Grundsätze" abscheidet, sind eklektischer Art, und schon ihrem Studium nach, welches bekanntlich nicht zum iurare in verba magistri sondern eher zum Aufstellen einer eignen Fahne gegen denselben führt. Die Philanthropen sind noch mehr ihrer Natur nach Eklektiker, denn sie wollen gar nichts Bindendes, die Bildung soll ganz frei gemacht werden, — bis zur Emancipation der Schulknaben! Wie sehr verschieden sind die Erziehungssysteme von Basedow, Salzmann, Pestalozzi, Fichte u. s. w.

Nein; solche Abtheilungen, wie die angeführte in die frankische, (pietistische), humanistische, philanthropistische Schule, stehen nur wie Bibliothekschränke da, und das

kaum; im wirklichen Leben lassen sich die Pädagogen nicht so unterscheiden. Allenfalls mag man die pedantischen von den freisinnigen, d. i. die Nachtreter und Nachbeter von den Selbstständigen unterscheiden; da es diese letzteren aber nur sind, wovon hier die Rede seyn kann, so könnten wir sie alle Eklektiker nennen. Denn, wie gesagt, jeder ist ein Schüler von Andern, und ist er ein tüchtiger, so bildet er das, was er von dem Lehrer aufgenommen hat, in seinem Geiste aus; jeder auch, der mit geistiger Kraft seine Lehre ausbildet, sieht sich um, wo er etwas auch von andern Lehrern lernen kann, oder was sich ihm irgend zur Prüfung darbietet, um so überall das Beste zu behalten, und hiernach seine freie Bildung völlig zu gewinnen. Solches Auswählen ist der echte Eklekticismus, der zur Erkenntniß der Wahrheit führt, und insbesondere dem Pädagogen ziemt. Es gab freilich in den 90ger Jahren Kantianer, Fichtianer ꝛc. ꝛc., welche es nicht ertragen mochten, wenn ein denkender Mann nicht zur Fahne ihrer Schule schwur, und ihn dann gerne durch den Namen eines Eklektikers auf dem Gebiete der Philosophie in Verruf brachten, allein solche Mißdeutungen eines Wortes, welches denjenigen freien Philosophen bezeichnet, der sich auch nicht einmal durch ein mächtiges System eines andern Menschen-Geistes knechten läßt, können nicht lange bestehen.

Wir kommen nach dieser Episode auf unsern historischen Gegenstand zurück, von welchem wir jedoch dadurch eigentlich nicht abgekommen sind. Denn wir haben gesehen, daß sich die Pädagogen jener Zeit nicht unter zwei oder drei Fahnen sammelten, um gegen einander zu Felde zu ziehen, sondern daß jeder für sich stand, und die sich zu einander gesellten, darum doch nicht alles mit einander theilten. Franke, Lange und Rambach waren strenge Humanisten, der erstere in seiner Waisenhausschule, der zweite, wenn auch weniger durch seine lateinischen Colloquia für kleine Knaben, doch desto mehr durch seine grie-

stische, so wie der dritte durch seine regelfeste, wohl bewährte lateinische Grammatik. Die Humanisten Geßner und Ernesti waren keine Feinde der Realkenntnisse, die Isagoge des ersteren und die fundamenta doctrinae solidioris von letzterem wurden Schulbücher, welche in die Gymnasien jene Wissenschaften einzuführen suchten, die den Philanthropisten das liebste waren. Selbst Basedow hielt so viel auf die Verbindung dieser Kenntnisse mit der lateinischen Sprache, daß in dieser Sprache in seinem Philanthropin zu Dessau vieles gelehrt wurde, und sogar seine Tochter in der lateinischen Sprache auftrat. Auch war seinen Anhängern die lateinische Uebersetzung seines Elementarwerks von Mangelsdorf in dieser Hinsicht willkommen. Was war es denn also, wogegen die Philanthropisten jener Periode ihre Kraft aufboten, und was war es, das zu bekämpfen sie vereinigt erscheinen? Es waren damals nicht die alten Sprachen, sondern die bisherige Methode, wie sie gelehrt wurden; es war auch nicht der Grundsatz, die Gelehrtenschulen den wissenschaftlichen Kenntnissen zu verschließen, denn ein solcher Grundsatz war von keinem der wichtigen Schulmänner jener Zeit aufgestellt, vielmehr von den wichtigsten Humanisten, wie vorhin bemerkt, selbst praktisch verworfen worden; sondern der Streit, der sich darüber damals erneuerte — zu den Zeiten Rabichs und Am. Comenius hatte schon einmal dieser Krieg Deutschland durchzogen — betraf nur die Art und Weise, wie die Realien mit dem Erlernen der alten Sprachen zu verbinden seyen, und darüber waren die Meinungen so getheilt, daß die Scheidung in zwei Partheien noch nicht deutlich erschien. Sie hatte indessen begonnen. Auch war es nicht die Frömmigkeit des Christenthums, was Basedow und seine Anhänger bekämpften, oder was einem frommen Theologen wie Ernesti, was den holländischen Humanisten, was überhaupt den gelehrten Schulmännern jener Zeit zuwider seyn konnte, sondern die früheren Phi-

lanthropen traten mit ihrem lautrufenden Führer Anfangs nur gegen die Art und Weise auf, wie bis dahin die Jugend in dem Christenthum unterrichtet worden, und fanden eine Verbesserung nöthig. Nur hierin vereinigten sie sich, aber auch mit ihnen manche Humanisten (gewissermaßen Ernesti selbst), und nun gingen sie in ihren Vorschlägen jeder seinen eignen Weg. Indessen in diesem Puncte wurde eine Scheidung in zwei Parteien nunmehr vollkommen.

Es mußte also etwas anderes hereinwirken, wenn die übrigens verschiedenartigen Elemente in diese zwei Massen conglomeriren sollten, und das konnte nur durch das Ganze in dem damaligen deutschen Culturstande kommen, durch das, was man gleichsam als eine geheime Macht mit dem Worte Zeitgeist zu bezeichnen pflegt. Fassen wir die Erscheinungen desselben in dem letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts auf, so wird uns auch jene Macht nicht verborgen bleiben, welche als solcher Geist das Einzelne, so auch in der Erziehung der Jugend leitete, und gerade in dieser Wirksamkeit deutlicher hervorbrach. Es war diese Macht eben das Princip, welches dem Jahrhundert in seinem Hinscheiden den Namen des aufgeklärten oder des philosophischen wie einen Ehrennamen erworben. Die deutsche Nation, bildsam wie sie ist, nimmt bekanntlich gerne von dem Auslande an, was nur ihrem Bildungstriebe entgegen kommt, und nimmt es mit Wärme in ihren fruchtbaren Boden auf, so daß es sich nicht etwa in den Bezirk des Gelehrtenstandes verschließt, sondern alsbald allen Volksklassen als Gemeingut offensteht und dargeboten wird. So war die Freigeisterei und der Unglaube von den englischen Deisten und den französischen — (Atheisten? wenn das Wort nicht zu hart wäre,) eben so gastfreundlich aufgenommen worden, als die Pädagogik von Locke und Rousseau. Doch muß man dem deutschen Volke zum Ruhme nachsagen, daß es nur die letztere bei

uns heimisch werden ließ, einen Hobbesius und Voltaire und Diderot rc. rc. zwar einlud, um sie als große Geister zu hören, aber sich nie mit einem Système de la nature befreunden konnte. Unter denjenigen Deutschen nun, welche mit lebhafterer Kraft in der Geistesbildung vordrangen, gab es einen nicht unbedeutenden Theil, welcher sich jener Bewegung zuneigte. Denn so vieles war in der bisherigen Cultur der Wissenschaften und des Geschmacks bei den Deutschen ein schlechter Schlendrian geworden, und ein Streben zur Verbesserung regte sich allgemein, da ergriffen denn viele, wie es zu gehen pflegt, das Leichtere und Dargebotene an, statt daß sie aus dem Grunde der eignen Tüchtigkeit mit Anstrengung das Bessere erarbeitet hätten, um es naturgemäß erwachsen zu lassen. So ist es bei dem Menschen. So war es auch bei uns, und ist es nicht noch so, wenn wir die bethörte Jugend mit ihren bethörenden Führern den Irrlichtern von Freiheit nachlaufen sehen? Es ist wie jene Metastase, wenn sich die Thätigkeit, die im Geiste ihre Werkstätte haben soll, in die Organe der Leibesnahrung wirft. Auf diese Art ist es zu erklären, daß es viele in dem Lehrstande gab, welche in der Bildung alles Hergebrachte ungünstig, alles Neue günstig ansahen, und ein neues Zeitalter schnell herbeirufen wollten. Sie waren der früheren Strenge und dem Schulstaube gram, sie fühlten einen geheimen Widerwillen gegen jene ernsteren Studien, sie wurden von Mitleid bewegt, wenn sie an dem geplagten Knaben bei seiner Grammatik Thränen im Auge bemerkten, oder ihn angstvoll unter seinem Bücherriemen zur Schule wandern sahen, sie selbst athmeten freier, genossen, wie sie meinten, Lebensspeise aus reineren Lüften, und riefen sich wohlgemuth einander zu: „das muß anders werden! der armen Jugend müssen wir helfen, das Volk müssen wir aufklären!" — Solche begeisterte Ausrufungen in Schriften jener Zeit könnten wir wohl gedruckt vorzeigen. — So weit mochte es noch gehen.

Aber wenn man nun weiter rief: „Nieder mit allem Alten! alles von Grund aus neugebaut!" — so wurde die heilige Sache der Aufklärung und selbst dieses unser schönes Wort entweiht. O Deutsche, warum verkennet ihr denn so leicht Euere treffliche Grundkraft, unsern festgewurzelten Baum der ächten Bildung? Sehet auf ihn, und aller Radicalismus muß Euch sammt seinem fremden Namen widrig seyn! Sobald nun einmal das Niederreißen die Losung geworden war, so wurde ein Gemeingeist erzeugt, welcher den großen Haufen der Zeitmenschen verband, und welchem sich auch manche der edlen Geister zusagten, die nur das Besserwerden im Auge hatten, und bei weniger Kenntniß des menschlichen Herzens von einem goldnen Zeitalter träumten; begreiflicher Weise waren die Pädagogen, wie von jeher, am ersten solche Ideologen. Die Ruhe nach dem siebenjährigen Kriege, das frische Aufleben des Handels und Wandels, das Wohlgefühl eines wachsenden Wohlstandes, alles das und noch manches Andere erheiterte die Gemüther, und ließ uns in eine ganz nahe, ganz herrliche Zukunft schauen; Uns sagen wir; denn Schreiber dieses theilte nämlich in den 80ger Jahren des sogenannten philosophischen Jahrhunderts dieses damalige Gemeingefühl in Deutschland.

Auf der andern Seite erhoben sich aber auch die Bedenklichkeiten. Manchen gab es in dem Gelehrtenstande, und unter den übrigen Gebildeten, dem nicht alle Neuerungen gefielen, und welcher aus Gründen das gute Alte rühmte und es festhalten wollte. Der größte Theil unsers treuen Volkes fühlte das in seinem frommen Gemeinsinn mit, wurde aber bald von der einen bald von der andern Partei bewegt. Diese nun traten immer stärker und immer schroffer gegen einander über; es waren die Paläologen und Neologen wie in der Kirche so in der Schule und in der Erziehung der Kinder. Hiermit also schieden sich in der Krisis die beiden Parteien auch

in der Pädagogik aus. Nicht war das ein Streit des Pietismus, Humanismus, Philanthropismus, sondern der Vorliebe für das Neue gegen die Vorliebe für das Alte. Natürlich beseelte diese letztere mehr die Altgläubigen unter den Christen und die grammatisch strengen unter den Humanisten als die Philanthropisten, in welchen dagegen die Vorliebe zum Neuen eine überwältigende Herrschaft gewinnen mußte; allein man würde z. B. einen Salzmann sehr unrichtig beurtheilen, wenn man ihn jenen Neuerern zugesellen wollte, welche die christliche Frömmigkeit in einen Deismus auszuklären streben, und so waren z. B. Humanisten wie Wyttenbach und Heyne gewiß ernstlich für christliche Bildung beflissen, und Letzterer, der Freund Herders, war unter uns Deutschen, bei seinem großen Einfluß auf die Lehrer in den Gelehrtenschulen, auch darauf bedacht, das Gute, welches der sogenannte Philanthropismus darbot, mit der klassischen Bildung zu vereinigen. Wir müssen daher wiederholen, daß jene Gegensätze unter den oben angegebenen Namen nicht in der Geschichte der Pädagogik als solche vorkommen, sondern vielmehr als die von uns nachgewiesenen, nämlich als der Anhänger an das Alte und der Beförderer des Neuen. Diese Parteiung entschied sich in dem Decennium von 1780 bis 1790.

Daß es bei Spaltungen schroffe Spitzen gibt, bringt die Natur mit sich, und so fehlte es denn auch damals nicht an solchen, die man jetzt Ultra's zu nennen pflegt. Der berühmte Campe sprach den großen Sinnspruch aus, daß der Erfinder des Spinnrads mehr werth sey, als der Dichter der Ilias; und wie Schreiber dieses in der Gegend von Braunschweig, wo Campe damals wohnte, von Bekannten von ihm selbst gehört hat, setzte er auch den Erfinder der braunschweiger Mumme über den Homer. Auch auf der andern Seite hatte es mancher als Ultra bis in die Spitze getrieben. Doch hat es wohl keiner dem berühm-

ten Lehrer Fischer an der Thomasschule zu Leipzig zuvorgethan, welcher noch bis in die Zeiten der Philanthropisten lebte, aber schon zu der Zeit, wie seine Schüler die Schriften von Gellert und Rabener lasen, diese Schüler „deutsche Michel" schalt, und alles was nicht griechisch und lateinisch war, aus seiner Schule streng humanistisch verbannte.

Wenn wir die Gegensätze bis auf einen allgemeinen zurückführen, so ist dieser kein anderer, als der der Ruhe und Bewegung. Trennt man beides, so haben wir dort das Festhalten, welches in sich selbst vermodern muß, und hier ein Fortfließen, worin alles untergehen müßte. Diejenigen, welche in ein Mittelalter, oder wer weiß in welchen veralteten Zustand zurückziehen möchten, sind in einem bedauernswerthen Wahne, der zugleich seine belachenswerthe Seite hat. Die Männer der Bewegung, und somit auch die Jünger der Propaganda, würden, wenn es ihrer bitterbösen Donquichoterei je gelingen könnte, am ersten selbst von ihrem Strome verschlungen werden, und ihr Treiben ist ebenso lächerlich als betrübt. Gehört denn nicht zu allem Wachsthume die Fortentwicklung des Bleibenden? In ruhiger Bewegung schreitet die Bildung vorwärts und was sich in ihr entwickelt ist der Keim, und aus diesem die beharrliche Kraft. Die Menschheit trägt Ewiges in sich, dieses soll im Zeitenverlaufe zur Ausgeburt gelangen. Wer sich dem Zeitgeist ergibt, erkennt das nicht, und so war es damals bei dem großen Haufen, welcher die Pädagogik als Sache der Mode und der Zeit betrieb. Diejenigen Erziehungsmänner, welche sich möglichst unbefangen hielten, wurden zwar von den Partisanen der andern zurückgedrängt, indessen verhallten doch nicht ihre Stimmen. Das waren schon früher J. G. H. Feder (neuer Emile 1768 — 74.), etwas später Kapp, ein vorzüglicher Schulmann unter den Humanisten, auch Funk und Meierotto; und von der andern Seite Resewitz (Erziehung

des Bürgers zum Gebrauche des gesunden Verstandes und zur gemeinen Geschäftigkeit 1773, und Ehlers (über Schulen und in dem Revisionswerke), nebst einigen andern, die an dieser freilich etwas anmaßenden Unternehmung von Campe Theil nahmen, vornehmlich auch Salzmann in seinen Erziehungsschriften (seit den 80ger Jahren); außerdem nicht wenige Lehrer, die theoretisch und noch mehrere, die praktisch die richtige Mitte, durch ihren guten Tact geleitet, so ziemlich zu treffen wußten.

Bei weitem die meisten Bildungsmänner in Deutschland standen in der Mitte zwischen jenen Parteien. Große Namen wie der eines Lessing lassen sich hier aufführen, welcher selbst in classischer Bildung angestrengt, da sein Schulrector diesem vorzüglichen Schüler doppeltes Futter, wie er schrieb, geben mußte, Meister und Muster in der deutschen Sprache und Bildung wurde, und gewiß keiner jener sogenannten Schulen huldigte, am wenigsten der philanthropistischen. Ihnen zunächst können wir einen Herder setzen, der noch in der deutschen Nationalbildung keinem leicht nachsteht, und schon in jener Periode auch die Verbesserung der Gelehrtenschulen ins Auge faßte. Von Göthe und Schiller reden wir in der folgenden Periode.

Ein Hauptwerk für den Philanthropismus war: Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher. Herausgegeben von J. H. Campe, Anh. Dess. Erziehungsrath, in 15 Bänden (8vo) 1785 — 91, in welchem zwar, wie schon der Name des Herausgebers sagt, der hier gleichsam die Notabeln zusammenberief, eine neue Aera eingeführt, und der bisherigen ein gänzliches Ende gemacht werden sollte, aber die meisten Mitarbeiter solchen Dünkel selbst zurechtwiesen, und Altes mit Neuem verbessernd verbanden, so daß noch immer der Pädagoge und Schulmann

vieles aus diesem Werke, dem zugleich eine Uebersetzung von Locke und Rousseaus Emile eingefügt ist, benutzen kann. Campe, Stuve, Bahrdt, Trapp, Villaume, Funk, F. Gedike, Ehlers, Büsch, Oest, Crome, u. A. waren Mitarbeiter. Unter den Neuerern stand der Herausgeber oben an, dann eröffnete Bahrdt, der bekannte, das Werk durch eine Abhandlung über den Zweck der Erziehung; hierauf folgte eine von Campe über die Erfordernisse einer guten Erziehung von Seiten der Eltern vor und nach der Geburt des Kindes; dann gab Stuve die allgemeinsten Grundsätze der Erziehung an, hergeleitet aus einer richtigen (?) Kenntniß des Menschen in Rücksicht auf seine Bestimmung (?), seine körperliche und geistige Natur und deren innigste Verbindung, seine Fähigkeit zur Glückseligkeit und seine Bestimmung (?); hierauf schloß mit allgemeinen Grundsätzen der körperlichen Erziehung von demselben Verf. dieser erste Band. Die folgenden Bände behandelten dieses und jenes Speciellere. Man darf nur diese hier aufgezeichneten Titel ansehen, um die Tendenz des ganzen Werks kennen zu lernen; lieset man aber diese Abhandlungen selbst, so erkennt man auch bald das Oberflächliche derselben, und insbesondere die Unkunde der menschlichen und bestimmter der kindlichen Natur. Schon der letztere weitschweifige Titel läßt das Ungründliche erblicken, wo sogar unlogisch zum zweiten Male die Bestimmung des Menschen neben seine Glückseligkeit gesetzt wird, da doch in der Abhandlung des Breiteren gesagt wird, daß sie in nichts anderem, als in der Glückseligkeit bestehe. Diese wird denn, wie bekannt, erklärt als „ein Zustand von verhältnißmäßiger (?) Ausbildung und Vervollkommnung der Anlagen und Kräfte unserer Natur (also auch der thierischen?), und die übereinstimmende Befriedigung unserer natürlichen Triebe;

denn hieraus erwächset unsere Vollkommenheit, und das Anschauen eigner Vollkommenheit macht Vergnügen, ist angenehm, wird Glückseligkeit." Sic! und so ist alles aufs Beste begriffen. Das war denn die Begründung der neuen Erziehungsweisheit nicht sowohl von einer solchen einzelnen, öffentlichen Stimme, als von dem Zeitgeiste vorgebracht. Wenn man nun etwa einem Schüler jener neuen Pädagogik die Prüfungsfrage vorgelegt hätte: Wie unterscheidet sich die Erziehung bei uns, den Cultivirten, von der bei den Wilden? so konnte er nicht richtiger antworten als: die Wilden lernen die Befriedigung ihrer natürlichen Triebe von der Natur, wir aber lehren sie selbst unsere Kinder. Von besserem Gehalte sind die Abhandlungen von: Villaume: Allgemeine Theorie, wie gute Triebe und Fertigkeiten durch die Erziehung erweckt, gestärkt und gelenkt werden müssen, und noch einige andere, welche Mittel gegen Unarten angeben, obgleich auch in seinen Grundsätzen vieles zu berichtigen wäre. Wie ist doch z. B. die Regel: „bei kleinen Kindern und trägen Seelen ergreifet alle Reize, welche sie auch seyn mögen (!), um erst die leblose Maschine in den Gang zu bringen", — ein Recept das den Kranken zu Grabe bringen würde, wenn nicht in jedem Worte eine Unkunde der Natur läge, die es nicht einmal ausführbar macht! Zwei Bände enthalten die Grundsätze von Trapp über den Unterricht; der 8te vom Unterricht überhaupt, der 11te vom Unterricht in den Sprachen. Dieser Lehrer war es, welcher mit dem Haß gegen das klassische Studium die sogenannte Realiensucht auf die Spitze trieb. In seinem Versuch einer Pädagogik (1780) sagt er ausdrücklich: „eine Sprache mehr sehe ich immer als ein Hinderniß mehr an, ein guter Volkslehrer zu seyn;" und er weiß die Kenntnisse in Portionen so abzutheilen, daß man berechnen kann, wie viele in einer Lehrstunde eingenommen, und also in Jahresfrist erlernt werden können:

Uebrigens gibt er auch in dem Revisionswerke Regeln, die dem Pädagogen noch immer recht gut dienen können.

Der Philanthropismus in der Erziehung und der Realismus in dem Unterrichte gewannen überall das Uebergewicht. Woher das kam? Gewiß nicht von jenen einzelnen Stimmen solcher nichts weniger als geisteskräftiger Männer, so laut sie sich auch vernehmen ließen. Wie hätten sie so viel gegen die Gediegenheit und den heiligen Ernst der deutschen Bildung vermocht! Nein! es mußte der Grund in etwas liegen, das allgemeiner in den Gemüthern wirkte. Neigung oder Abneigung pflegt der Erkenntniß vorauszugehen. Jene neu aufgeschlossenen Kenntnisse in der Pädagogik — wir wollen sie denn einmal dafür gelten lassen — wurden begierig aufgenommen, weil eine allgemeine Stimmung zur Vorliebe für eine solche Neuerung wurde, und eine schon länger her erzeugte Abneigung gegen die bisherige Strenge zu immer größerer Stärke ernährt hatte. Was aber war das Princip, das dieser Richtung den Ausschlag gab, und in derselben die Menge mit fortzog? Es konnte in nichts anderem, als in einer herrschenden Gesinnung liegen, und diese findet in der Denkart hinsichtlich der Religion ihren tieferen Grund. Wir müssen also unsern Gesichtskreis bis auf den Zustand des Christenthums in Deutschland erweitern, wenn wir die Bewegungen in der Erziehung begreifen wollen. Es bietet sich uns auch hier augenfällig die Veränderung dar, die seit dem letzten Drittheil in dem theologischen Lehrwesen vorgegangen, und wir erkennen bald, wie das pädagogische hieran Theil nehmen mußte. Aber auch hier dringt sich uns die Frage auf: wie war es möglich, daß z. B. ein so seichter Gelehrter oder vielmehr Zeitmensch wie ein Bahrdt bei den Theologen und bei dem Volke soviel Eingang finden konnte? Gab es doch damals ganz andre Männer von Gelehrsamkeit, Kraft, Geist, und fand doch selbst unser Dichter Göthe in jugendlichem Muthe die bahrdtische Behandlung

der Offenbarungs-Urkunden für nicht mehr werth, als zur Kurzweil, wie es denn wirklich seit dem humoristischen Gedichte „Bahrdt und die vier Evangelisten" von Gelehrten und Ungelehrten belacht worden. Die Poesie und die Wissenschaft thaten Einsprache in Scherz und Ernst gegen alle jene Neuerungen, insbesondere in der Pädagogik. Eine schöne Vignette für die Bewegungen dieser Zeit gibt uns ebenfalls Göthe, wo er aus seinem Leben uns sein Zusammenkommen mit Basedow und Lavater mit gutmüthiger Laune erzählt, nicht eben zum Vortheile von jenem. Wenn nun etwas in der Geschichte nicht aus der Kraft der handelnden Personen erklärt werden kann, so muß die Ursache in den Umständen vorhanden seyn, und die auftretenden Personen sind dann nur das Organ einer im Ganzen verbreiteten Macht.

Der jetzige Sprachgebrauch nennt diese Macht die öffentliche Meinung. Was der Christ von ihr zu halten habe, weiß er aus den Urtheilen des Erlösers selbst und seiner Geschichte. Weder der Täufer noch Christus machten es dem großen Haufen recht, und er vergleicht diesen darum mit den Knaben auf der Straße; „sie werden euch verfolgen," verkündigt er den Bekennern der Wahrheit, seinen Kampf mit dem Weltgeist und — Zeitgeist verschweigt er den Seinigen nicht, und wie dieser Geist in der öffentlichen Meinung sein Werk treibt, steht weltkundig darin da, daß das Volk heute sein Hosianna dem Gesalbten, und einige Tage darauf: an's Kreuz mit ihm! ausrief. Nein die dunkle Macht, die ein Volk bewegt, kann uns nicht für diejenige öffentliche Meinung gelten, in welcher wir die Stimme Gottes vernehmen. Der sittliche Gemeinsinn, das Gefühl der frommen Herzen ist es, was öffentliche Meinung werden soll, welches indessen diejenigen nach Kräften zu verhindern suchen, welche die ihrige dafür möchten ausrufen lassen. Wir fragen nun hier nach der Macht,

welche die Meinung jener an sich wenig vermögenden Geister zu einer öffentlichen erhob.

Das deutsche Gemüth hatte sich nicht durch das Lehrwesen in der Kirche befriedigt gefunden, und die geistlosen dogmatischen Zänkereien hatten besonders das gebildetere Publicum mit Widerwillen erfüllt. Auch die spener'sche Richtung war zu sehr in einen abgeschmackten Pietismus übergegangen. Das fühlten die Theologen auf den Kathedern, auf den Kanzeln und in den Schulen, das wurde auch in Schriften gesagt, und es fand überall Anklang. So wurde also seit den 60ger Jahren das Bedürfniß eines besseren Zustandes hierin allgemein rege. Wer ihn zunächst herbeiführen sollte, das war der Lehrstand; auch erkannte er seinen Beruf dazu, aber er war nicht dazu gehörig gebildet. Die Geistlichen hatten den Geist mit einer alten, trockenen Dogmatik anfüllen müssen, und nun fühlten sie sich damit so gedrückt, daß sie nichts sehnlicher wünschten, als diesen „Wust," wie man es damals zu nennen pflegte, los zu werden. Da jauchzte man wohl gerne jedem zu, der als Befreier erschien. Wer als solcher auftrat, hatte sich schon so viel Zutrauen erworben, daß man seine Lehre nicht erst einer Kritik unterwarf, und schon zum voraus die Gegner als hartnäckige Altgläubige, als unduldsame, knechtische, bösgesinnte Menschen in Verruf zu bringen suchte; ja der Ausdruck „Dummköpfe" kam nicht etwa bloß in den Schriften der liberalen Ultra's jener Zeit, sondern auch selbst in guter Gesellschaft vor. So mußte also die allgemeine Stimmung jedem, der für die theologischen und pädagogischen Neuerungen das große Wort führte, sich zuneigen.

Hätte es nun im Lehrstande nicht noch an etwas anderem zu sehr gefehlt, so würde sich bald das Uebersprudelnde niedergesetzt und der reine Gewinn sich hervorgehoben haben. Warum waren doch die Geistlichen nicht die Männer des Geistes, welche aus der Tiefe des Chri-

stenthums schöpfend das Volk in der Kirche und Schule wahrhaft zu bilden verstanden? Sie, (wie überhaupt die Theologen), hätten verstehen sollen, aus dem alten Wuste die reine Saatfrucht herauszufinden, und sie auszustreuen; sie mußten im Lichte der Herzensreligion so eingelebt seyn, daß sie dieses Licht auch in ihren Gemeinden so konnten leuchten lassen, wie es ein Schutz gegen den Unglauben geworden wäre. Daran fehlte es aber, an dem lebendigen Christenthum, in dem Lehrstande selbst fehlte es im Allgemeinen, sonst wäre alles anders gegangen. Die Anklage trifft weniger die Einzelnen als den ganzen Stand, und auch dieser findet seine Entschuldigung in einer vorhergehenden Zeit. Wenn auch wir und unsere Väter nicht den Weg einschlugen, den wir jetzt als den besseren erkennen, so meinten wir doch damals den richtigen Weg zu erwählen, und wußten auch wohl, daß nur allein der Herr bei allen den Wegen den rechten zeigt und die Herzen gewiß macht; aber schuldfrei sind wir darum doch nicht, denn wir verstanden es nicht besser, denn wir ließen uns zu leicht von dem Winde der Lehre hin und her wägen.

Schreiber dieses sagt hierbei, wir, weil er seit den 1780ger Jahren in dem pädagogischen Geschäfte anfing thätig zu werden, und während er auf der Universität aus dem Munde seiner theologischen Lehrer die neuen Ansichten eifrig aufnahm, selbst Religionsunterricht ertheilte, und mit den neuen Ansichten Knaben und Mädchen unterhielt, nicht ohne eine Begeisterung, auch nicht ohne Eindruck bei den Kindern und nicht ohne Beifall von den Eltern. Denn, wie gesagt, alles erfreute sich der neuen Zeit einer helleren Religionslehre. Er hatte zwar schon als Knabe Gelegenheit gehabt, das schlechte Treiben in dem damaligen Kampfe zu sehen, und fühlte sich bei den Aeußerungen der einen Partei ebenso unbehaglich, als bei denen der andern, auch hatte er schon damals die Erwartung von einer Zeit, welche dem Christenthume bevor-

Lehre, die den Beruf des Religionslehrers erschweren werde, wie er es im J. 1780 seinem Großvater in einem Aufsatze bei dessen Amtsjubiläum aussprach, aber die alten Dogmatiken, mit denen er sich frühzeitig einigermaßen bekannt machte, hatten ihn keineswegs für die Orthodoxie gewonnen, und so freute er sich, daß sein christliches Gefühl bei den Lehrern, namentlich bei einem Rosenmüller, und in dem Studium der döderleinischen Dogmatik mehr Nahrung für das Leben fand. So war damals die Stimmung fast durchaus bei den studirenden Theologen, und das auf mehreren wo nicht allen Universitäten. Das christliche Gefühl brachten sie noch gewöhnlich von Hause mit, und der Offenbarungsglaube stand noch in den Gemüthern fest. Was man also fallen ließ, sah man als etwas Angehängtes an, und dachte, wenn dergleichen niedergerissen würde, so stände der Tempel desto schöner da. So dachte man z. B. bei der Trinitätslehre, und der vertrauteste Studiengenosse von dem, der hier aus jener Zeit getreulich Bericht erstattet, Pet. Ludw. Snell gab bald nach unserer akademischen Zeit seinen Katechismus heraus, der zunächst gegen den hannöverschen gerichtet war, und namentlich von der Trinität keine Sylbe enthält. Eben dieser Katechismus ist sehr beliebt worden und vielleicht hier und da noch im Gebrauch. Er bezeichnet die Wendung, welche damals der protest. Religionsunterricht ziemlich allgemein in Deutschland machte. Bald nachher erschien ein Katechismus nach dem andern, der immer weiter ging, so daß in manchen nichts mehr von der eigentlichen Christenlehre übrig blieb. Wir dürfen nur den des Pädagogen Campe zum Belege anführen, der jedoch so weit noch nicht ging, wie manche Katechismen von Geistlichen, die den Confirmanden ihrer Gemeinden den Glauben an Jesum Christum ganz auszureden suchten.

Hätte es denn aber bei dem Alten bleiben sollen? Keineswegs, denn daß dieses nicht gut war, zeigt eben die-

ser Erfolg. Was hätte also geschehen sollen? Nicht das Alte wegwerfen, weil es alt war, nicht das Neue ergreifen, weil es neu war. Der rechte Lehrer des Christenthums soll lernen Altes und Neues in seinen Schatz zu sammeln, und daraus hervorzulangen, was gerade Noth thut; das aber, was Noth thut, das Wahre, das zu aller Zeit Wohlthätige und Bessernde, hätte man besser lehren sollen. Daß man den unnützen Wust einer scholastisch gewordenen Dogmatik wegwarf, war recht, daß man aber damit auch über das Wesen des Christenthums hinausfuhr, das war der große Fehler der Lehrer. Von der Sinnesänderung in jener tieferen Bedeutung, wie sie unsere Religion lehrt, war damals kaum in dem Katechismus-Unterrichte die Rede; vielleicht aus Furcht, hiermit in veraltete Dogmen zu gerathen. Der Erlöser wurde gewöhnlich lieber nur so äußerlich genommen, und sein Werk hauptsächlich dem Judenthume gegenüber gestellt. Der heilige Geist war die aufklärende Belehrung, die in der Entwicklung des Verstandes und Mittheilung heller Begriffe bestand. An die Selbsterkenntniß, wie sie der Christ gewinnt, wurde fast nirgends erinnert, auch in Predigten, ja selbst in Erbauungsbüchern meist umgangen. Das war es, was irre führte, und den besseren Weg, dessen wir uns zu erfreuen anfingen, in einen aus dem Christenthume herausführenden Seitenweg umlenkte. Das, was das junge Geschlecht gerade am meisten bedurft hätte, lehrten uns unsere Lehrer am wenigsten. Denn das heranwachsende Geschlecht will für eine Zeit vorbereitet werden, worin das Gute, welches man ihm mitgibt, in den kommenden Versuchungen sich festhalten soll. Dafür gab man uns eine Vorliebe für das Umwerfen des Bestehenden mit, und einen Dünkel, der die Wage der Richtigkeit nicht erst in die Hand nehmen mochte. Wäre doch damals unter den gefeierten Lehrern der Theologie irgend einer aufgetreten, der mit seiner schweren Gelehrsamkeit, woran es doch eben

nicht fehlte, mehr in das Alterthum hingewiesen hätte, zur historischen Vergleichung der Religionen, wie das in späterer Zeit geschehen ist, und wären nur die Geistesblicke eines Herder mehr von den akademischen Studien unterstützt worden, so hätte sich doch den Freunden des Christenthumes eine Richtung in der Theologie eröffnet, welche sie in eine gründlichere Exegese und Lebensphilosophie ein-, nicht aus dem Glauben an das Evangelium herausführen mußte.

Worin auch davon weiter die Ursache zu suchen seyn möge, genug, es war nun einmal so. Der Zeitgeist war, der er war, und die berliner Bibliothek war sein mächtiges Organ. Die Pädagogik wurde dann ebenfalls durch alles dieses bestimmt und sie, wie oben bemerkt, vorzugsweise. Im Zusammenhange steht dieser Gang der geistigen Cultur mit der allgemeinen Bewegung, welche seit dem 15ten Jahrhunderte in Europa das Leben tiefer herausbildete. Die verschiedenen Perioden dieser Zeit von 10 bis 12 Generationen lassen in den verschiedenen europäischen Völkern auch Verschiedenheit der neuen Gestaltungen bemerken, im Ganzen aber eine sehr ansehnliche Entwicklung der Menschheit, und hierin der Erziehung und ihrer Idee. Niemand kennt noch die Gesetze, wornach dem Menschengeschlechte gewisse periodische Veränderungen zugemessen sind, welche dann bald hier bald da stärker erscheinen. Genug, wir sind gewiß, daß die Vorsehung, die in allem waltet, die Menschen durch alles dieses hindurch führt zu einer allmählich fortschreitenden Vollkommenheit, und daß wir in dem Reiche Gottes von dem Ziele und dem Wege versichert sind. Hemmungen und Störungen, welche dazwischen treten, können uns in dieser Zuversicht nicht irre machen; es sind Uebergänge, im Ganzen geht es vorwärts. Nur fordert die falsche Richtung jeden auf, der für das Gute wirksam ist, von derselben abzulenken sich selbst und wo möglich seine Zeitgenossen, nicht aber den Abweg mit denen, die darauf wandeln, anzupreisen, und ein Vor-

wärts dem Volke zuzurufen, welches auf demselben fortströmt.

Das hat sich vielleicht nie so deutlich dargestellt, als in den beiden letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts, indessen sehen wir dieses Fortwogen jetzt immer noch, wenn sich gleich die stärksten Stürme scheinen gelegt zu haben. Das beweglichste unter den cultivirtesten Völkern wurde natürlich von diesen Stürmen am gewaltigsten aufgeregt, und das ruhigere und dabei gebildetste setzte seine Besonnenheit und Gründlichkeit als einen Damm der Fluth entgegen. Die umwälzenden Bewegungen, sowohl die religiösen als die politischen, mußten sich in Deutschland brechen. Denn so wie es unserer Nationalität eigen ist, Fremdes zu bewundern und auch in unsere Bildung aufzunehmen, so ist es ihr auch natürlich, darüber die eigne Selbstständigkeit nicht aufzugeben, und mit reiflicher Erwägung das zurückzuweisen, was unserm geistigen Leben droht, oder vielmehr dieses selbst nur mehr erstarken zu lassen. Die geistreichen französischen Schriftsteller aus dem Zeitalter Ludwig's XIV. hatten allerdings großen Einfluß auf die Deutschen, Voltaire wurde überall gelesen und bewundert und als Führer zum Unglauben erwählt, allerdings erkalteten auch viele im Christenthume, und das besonders im Lehrstande: aber dahin kam es nicht, daß die höheren Classen in Schwelgerei versanken, und die niederen sich empörten, und die Geistlichen heuchelten. Wenn in Paris vor der Revolution, wie Schriften aus jener Zeit sagen, Bischöfe an üppigen Tafeln über die Religion spotteten, so waren die deutschen Theologen im Kampfe mit den Zweifeln ernstlich beschäftigt, entweder diese zu widerlegen, oder eine Lehre zu vermitteln, die der Heiligkeit der Religion angemessen schien. Bei aller Hinneigung zum Freiwerden von dem Positiven war ihnen wie dem Volke das Christenthum heilig, und was sie nicht glaubten, das sagten sie offen; wenn es je einem Geistlichen eingefallen wä-

re, seiner Gemeinde gegen Ueberzeugung zu predigen, oder ihr auch nur die Aufklärung vorzuenthalten, er hätte gewiß die allgemeine Verachtung erfahren.

So stand es im Anfange der 1790ger Jahre in der Kirche, und so ist insbesondere von dieser Seite die Schule und das Erziehungswesen jener Zeit zu begreifen.

Man neigte sich der neuen Richtung zu, Eltern und Schulmänner glaubten an ein Heil der Erziehung, wie es der bis dahin geplagten Jugend nicht geworden; die Pädagogik gewann ein allgemeines Interesse. Es ist vielleicht nie so viel über Erziehung geschrieben worden, als seit dem letzten Decennium des vorigen Jahrhunderts, und bis über die ersten Decennien des neunzehnten hinaus ist sie einer der reichsten Artikel der Literatur. Der theoretischen Schriften erschienen nicht wenige, aber der praktischen, die Kinder- und Bilderbücher mitgerechnet, unzählige; auch gab es mehrere pädagogische Zeitschriften. Aber auch ins Leben traten überall die neuen Grundsätze der Pädagogik, die nunmehr in Schriften, auf Kanzeln, in Gesellschaften, bei Hohen und Niederen, überall die Angelegenheit des Tages war, fast wie jetzt die Politik. Die Mütter übergaben die Ruthe hinter dem Spiegel dem Feuer, sahen ihre Knaben jetzt mit ganz andern Augen an, froh, daß sie nicht mehr den Stock und alle die Plagen der Schule zu fürchten hatten, und machten sich große Hoffnungen von ihnen; größere noch wohl manche, als jene Cornelia, die Mutter der Gracchen. Der Vater sah in dem Söhnlein etwas Außerordentliches; und was mußte nicht unter der neuen Erziehung aus ihm werden. Wir erinnern uns, wie z. B. mancher Beamte oder wer sonst so die modernen Schriften las, von seines munteren Knäbleins außerordentlichen Anlagen viel zu sagen wußte; glückliche Zeit! in vielen Familien wurden nur Genies geboren. Das mußten denn auch die lieben Kinder frühe wissen. In der vorhergehenden Periode wurde es für unziemlich gehalten,

Kinder mit in Gesellschaft zu nehmen, und wo man sie irgend mitnahm, da mußten sie stille sitzen, und wurden nur so weit beachtet, daß man ihnen etwas von dem reichte, wornach ihre Augen lüstern geschaut hatten, das sie sich jedoch anzunehmen scheuten, bis die Eltern, auf höfliche Fürbitte, doch „nur etwas Weniges davon" erlaubten. Jetzt aber lehrte die neue Erziehungskunst, und zwar in eignen Abhandlungen, man s o l l e die Kinder mit in Gesellschaft nehmen, und sie sollten da frühzeitig gebildet werden; da war es auch wirklich nicht selten der Fall, daß wir zehnjährige Knaben und Mägdlein, ja noch jüngere, mitsprechen hörten, auch wohl die Erwachsenen gern oder ungern schweigen, und sogar die Weisheit, wenigstens „die Artigkeit" des jungen Herrchens bewundern mußten aus Höflichkeit für die Eltern. Noch bis jetzt ist diese Sitte in manchen Cirkeln geblieben, daß wenn das Kind des Hauses hereintritt, alles auf dasselbe hinsehen muß, und jedes Gespräch unterbrochen wird, um nicht gegen die feine Lebensart zu verstoßen, und daß nun das kleine Wesen von einem der Dasitzenden zu dem andern gezogen, und mit Süßigkeiten des Mundes (in doppeltem Sinne) überfüllt wird. Diese Sitte kam mit der neuen Erziehungskunst auf. So geschah es, daß die Menge solcher Kinder, besonders die herausgeputzten Mädchen, sich als die Hauptpersonen ansehen lernten, für welche alles im Hause da sey; und so findet ihr es noch in Familien der „gebildeteren" Stände. Schon damals klagte dem Schreiber dieses ein würdiger Vater, der pädagogische Schriften las, daß Rousseaus Emile die Verkehrtheit veranlaßt habe, als seyen die Erwachsenen nur um der Kinder willen da. Die Hauslehrer stimmten dieser Umkehrung der Naturordnung öfters schon durch ihr Daseyn zu, denn der würdige Mann mußte seine ganze Existenz einem oft verweichlichten Knaben opfern, und so der Edlere sein Leben an einen Schlechteren ketten. So wurde vielen Knaben ein Dün-

kel eingeimpft, der dem natürlichen so recht zu statten kam; das Abmessen der Kraft unter seines Gleichen und durch die Schulstrenge kam mehr und mehr außer Brauch. Oeffentliche Schulen wurden von der Pädagogik als gefährlich für die guten Sitten, als hinderlich für die freie und schöne Bildung, wenigstens nicht als so günstig, wie die Privatinstitute angesehen. So bildete sich denn unsere moderne Erziehung des höheren Standes und der gebildeteren Volksclasse, oft eher eine Prinzenerziehung zu nennen, als die an den Höfen; in solcher sind nicht wenige der jetzt lebenden und wirkenden Generation erwachsen.

Die Leser werden es dem Herzen des Verf. zutrauen, daß er hierin keine Klage gegen diese Generation, sondern vielmehr eine Entschuldigung niederschreiben will. Aber zur Ehre seiner Zeitgenossen muß er alsbald hinzusetzen, daß sich auch an ihnen der deutsche Charakter bewies. Das läßt sich mit Zeugnissen der Literatur belegen. Der berühmte Geschichtschreiber Joh. v. Müller hat in seinen Geschichtbüchern und Briefen mit Ernst manches darüber erinnert, und auch viel Gehör gefunden, und Rehberg hat durch seine Schrift Prüfung der Erziehungskunst (1792.) den traurigen Wahn dieser Verkünstelung deutlich und nicht ohne Erfolg enthüllt. Nur eine seiner Warnungen möge hier stehen: „Diese Erziehung — — verpflanzt die Kenntnisse, die Neigungen, die Freiheit des männlichen Alters in die Kinderjahre; worauf denn in verkehrter Ordnung eine unheilbare Unmündigkeit den Lauf des Lebens bis an das Ende führt.“ Verf. dieses las dieses Büchlein schon damals mit vieler Zustimmung, wünschte aber später es mit mehrerer, d. h. so unbefangen wie erst später gelesen zu haben. Hätte er nur in seinem Versuche einer Theorie der Mädchenerziehung, den der Unterzeichnete in demselben Jahre als seine erste pädagogische Schrift herausgab, das schon verstanden, was in jenem gerügt wird, und wie er es, — er will gerecht auch ge-

gen sich selbst seyn — bald nachher verstand, und von dem Dichter Gleim, den er i. J. 1795 besuchte, den väterlichen Wink gerne beherzigte, daß man über Erziehung nur mit reiflicher Erwägung schreiben müsse. Gleim wußte ihm auch noch sonst manches Pädagogische zu sagen, denn der ehrwürdige Greis war nicht blos als Dichter edel.

Wir müssen auch dankbar einer der ersten Schriften von Salzmann gedenken, von ihm das Krebsbüchlein genannt, oder Anweisung zu einer unvernünftigen Erziehung der Kinder (umgearb. Aufl. 1789), worin er manches Schlechte tadelt, obgleich nicht ganz frei von jener oben gerügten Richtung; hierauf folgte Konrad Kiefer, oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Kinder. Ein Buch für's Volk (1796) und späterhin (1806) sein Ameisenbüchlein, oder Anweisung zu einer vernünftigen Erziehung der Erzieher. Es ließen sich mehrere Schriften als solche bezeichnen, welche soweit vermittelten, daß sie sich bald mehr der einen bald mehr der andern Seite zuneigten. So war es gewiß von den strengeren übertrieben, wenn man (wie Brandes) das Du der Kinder gegen die Eltern rügte, und darin eine Ursache der Nichtachtung der Eltern und Andrer finden wollte. Aber dieser Tadel wurde auch damals sogleich zurückgewiesen, schon mit der Erinnerung an die ältere Sprechart, und daß wir ja auch Gott mit Du anreden. In der Classe der vermittelnden pädagogischen Schriften sind als vorzüglich zu nennen: Heusinger, Versuch eines Lehrbuchs der Erziehungskunde (1795) und mehr noch seine Familie Wertheim (1798 — 1804); auch Wedag, Handbuch über die frühere sittliche Erziehung, zunächst für Mütter (1795).

Durchaus bewährte es sich, wie die Bewegung den Deutschen zwar ergreift, aber doch in Ueberlegung übergeht und daß er sich bald eines Bessern besinnt,

und dann desto sicherer fortschreitet. Auch in der philologischen Bildung bewährte es sich. Wie trefflich erhob und verbreitete sie sich in unserm Deutschland, und wie viel gewannen insbesondere seine Gelehrtenschulen! Wir wollen hier nur an die zu Gotha, deren neue Einrichtung damals musterhaft befunden wurde, und an einen hochverdienten Jakobs erinnern, welcher auch späterhin durch eigne pädagogische Schriften, wie Alwina und Theodor, und Rosaliens Nachlaß das Bessere in der Abwägung des Alten und Neuen verbreiten half.

Wirksam für das Landschulwesen war die Anstalt des Hrn. v. Rochow auf seinen Gütern zu Rekahn, beschrieben von Riemann; das Lesebüchlein, der Kinderfreund, von dem edlen Stifter selbst, wurde in sehr vielen Volksschulen eingeführt und nicht einmal durch Beckers Noth- und Hülfsbüchlein verdrängt, welches sich in den 1790ger Jahren allgemein in diesen Schulen befand, auch nicht durch Thiemes sächsischen Kinderfreund, welcher mit jenem gewissermaßen den Anfang der zahlreichen Lesebücher für Schulen machte; denn die Bände des nützlichen Kinderfreunds von C. F. Weiße (seit 1776) waren mehr ein beliebtes Lesebuch für Familien. Das wagner'sche Handbuch wurde als ein solches so allgemein beliebt, daß noch vor kurzem eine neue Auflage auf die vielen vorhergehenden erfolgte. Für die Verbesserung der katholischen Volksschulen wurde seit Felbiger, schon in den 1760ger Jahren, und dann gleichartig und gleichzeitig mit v. Rochow durch Hrn. v. Schulstein in Böhmen, wie auch in andern Gegenden, z. B. zu Münster durch Hrn. v. Fürstenberg erfolgreich gewirkt. Die Schullehrer-Seminarien, welche ebenfalls in katholischen Ländern errichtet wurden, so wie die in den protestantischen, die sich immer vermehrten, hatten bereits die neueren Grundsätze auch für die Behandlung der Schuljugend auf den Dörfern verbreitet, und es entwickelte sich hier

ein neuer Zweig der pädagogischen Thätigkeit, mit einer nicht armen Literatur. Eins der gehaltreichsten Werke, und besonders praktisch viel wirkend, war Zerrenners Schulfreund in einer Reihe von Bänden seit 1791. Schon Resewitz und Ehlers hatten, wie wir oben dieser vorzüglicheren Pädagogen der vorhergehenden Zeit gedachten, das Nachdenken über das Schulwesen auch auf die höheren Volksschulen gelenkt und manches Gute gesagt, woraus sich denn weiter die Gedanken über die politische Bedeutung des Erziehungswesens entwickelten. Sie wurden zuerst in einer gewissen Bestimmtheit und mit nützlichen und ausführlichen Angaben für das Praktische ausgesprochen in C. D. Voß Versuch über die Erziehung für den Staat, als Bedürfniß unserer Zeit, zur Beförderung des Bürgerwohls und der Regentensicherheit, 2 Bde. 1799. Es war die revolutionäre Zeit, die damals immer drohender geworden, gegen welche dieses Buch sprach und Rath ertheilte; und so gehört es zugleich in die folgende Periode. Unter den Schriftstellern für die Volksschulen selbst haben sich noch in den 90ger Jahren ausgezeichnet: Seiler, Junker, Overberg, Krünitz, Schütz, — doch es liegt nicht in dem Plane dieser Uebersicht alles dieses Einzelne vorzulegen.

Ein neuer Geist war also in die Schulen wie in die Kirchen und in die häusliche Erziehung ausgegangen. Die Fortschritte der Aufklärung und Bildung, die er bewirkt hatte, lagen am Tage und erregten in dem rührigen Eifer begeisternde Freude. Aber neue Klagen wurden vernommen, und in manchem Angesicht der Weiseren in unserer Nation sah man trübere Blicke. Die großen Erwartungen, die man von der gepriesenen Erziehungskunst hegte, schwanden mehr und mehr. Die Eltern sahen sich eben nicht so viel durch eine besondere Vortrefflichkeit der Kinder belohnt, auch nicht das Gemeinwesen; vielfach sah man sich getäuscht. Statt der Tüchtigkeit erschien Anmaßung, statt

der Kraft Ueppigkeit, statt der Bescheidenheit Prätension jeder Art, u. s. w., so machte sich die Jugend in den Familien, in den Schulen, in den Gesellschaften, in den Staaten bemerkbar. Sie ließ gerne mehr von sich reden, als ehemals. Aber die lauten Klagen betrafen nicht bloß sie, sondern auch den Lehrstand und Alles. Die Religion wollte nicht mehr helfen, denn man hatte sie auf die Seite gesetzt, jetzt suchte man das Heil bei der Philosophie. Die fromme Sehnsucht des tiefdenkenden Deutschen verleugnete sich auch jetzt nicht. Die Oberflächlichkeit in der Theologie und Philosophie konnte er nicht länger dulden, und die Denkart des Deismus und Determinismus war ihm in der Seele zuwider. Da erschien die Kritik der reinen Vernunft von Imm. Kant. Willkommner konnte uns nichts erscheinen; ja ein junger Schriftsteller im Anfange der 90ger Jahre, wo eben erst diese, obzwar schon im Anfange der 80ger herausgekommene, Kritik im Publicum recht bekannt geworden, schrieb: „Christus ist für das Fleisch gekommen, Kant für den Geist." Somit kündigte sich auch sogleich leider ein neues Ultra in der umlenkenden Richtung an, aber im Grunde doch das gefühlte Bedürfniß einer besseren Richtung. Wie nun diese von dem großen königsberger Philosophen selbst in seinen classischen Büchern, wie von so manchen bedeutenden Lehrern aus seiner zahlreichen Schule, wie von einem Reinhold und noch mehr von einem genialen Fichte in ihren eignen Systemen diese neue und höhere Richtung entwickelt wurde, das liegt ausser unserer Betrachtung, und wir haben hier nur von dem Einflusse der kritischen Philosophie auf die Pädagogik zu reden, welcher nothwendig sowohl unmittelbar als mittelbar sehr groß seyn mußte. Weniger kommt hier die kleine Schrift in Betracht: Imm. Kant über Pädagogik, herausgegeben von Rink 1803; denn sie enthält nur einzelne Grundsätze und Regeln, entnommen aus Kants Vorlesungen, welche dieser Lehrer der Philosophie von

Zeit zu Zeit nach einem gewissen Herkommen auf der königsberger Universität über Pädagogik hielt; es ist darin weniger sein System als sein scharfsinniger Geist bemerkbar, jedoch enthalten die wenigen Blätter viele treffliche Winke. Wir verweilen gerne einige Augenblicke bei dieser Schrift wegen des Mannes, und führen einige Stellen aus derselben zum Beleg an. Sogleich der Anfang kann dazu dienen: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß. Unter der Erziehung nämlich verstehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disciplin (Zucht), und Unterweisung nebst der Bildung. Dem zufolge ist der Mensch Säugling, Zögling und Lehrling." — S. 16. 17. „Weil die Entwicklung der Naturanlagen bei dem Menschen nicht von selbst geschieht, so ist alle Erziehung — eine Kunst. — — Ein Princip derselben, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten, ist: Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich besseren Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist der Idee der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden. Dieses Princip ist von großer Wichtigkeit. — — Die Pädagogik oder Erziehungslehre ist entweder physisch oder praktisch. — — Die praktische oder moralische ist die Erziehung — eines frei handelnden Wesens ꝛc. ꝛc. Sie besteht demnach 1) aus der scholastisch-mechanischen Bildung, in Ansehung der Geschicklichkeit; ist also didaktisch (Informator), 2) aus der pragmatischen, in Ansehung der Klugheit (Hofmeister), 3) aus der moralischen, in Ansehung der Sittlichkeit. — — Was die Erziehung der Kinder in Absicht der Religion anbetrifft, so ist zuerst die Frage: ob es thunlich sey, frühe den Kindern Religionsbegriffe beizubringen. Hierüber ist sehr viel in der Pädagogik gestritten worden ꝛc. ꝛc. Kant erklärt sich dagegen, und will, daß man „zuvörderst alles der Natur,

diese selbst aber Gott zuschreibe — zuerst von dem Gesetze, welches das Kind in sich hat, anfange" u. s. w.

Wichtiger war der Einfluß der kantischen Philosophie. Vorerst schuf sie ein ganz neues Moralsystem, und hiermit mußte sie mittelbar auch in der Pädagogik Veränderungen hervorbringen. Ebenso schien sie durch die Psychologie, welche ebenfalls ihren Einfluß erfuhr, ein neues Feld zu gewinnen. Beides indessen erwies sich nicht so, wie es die so mächtig erwachsende Schule erwartete. Wie wenig leisteten doch die Moralsysteme jener Zeit, die von Kant und Fichte selbst mit dazu gerechnet. Während dem alles nur von dem Sittengesetze sprach, und auf den Kanzeln nur Moral gepredigt wurde, stand es mit der Sittenlehre selbst schlechter als je, und wenn man jetzt Blicke in die damals geltenden Lehrbücher wirft, so muß man erstaunen, wie nur die Elendigkeiten so lange gelten konnten. Da waren doch immer noch Reinhard's 5 dicke Bände der christlichen Moral das beste Werk, bei allen seinen Mängeln, breiten Wiederholungen, und auf einem nur scheinbaren Fundament schwankenden Sätzen, doch vielfältig ins Leben eingehenden vom Christenthume beseelten Lehren. Vergleicht man dagegen die andern christlichen oder philosophischen Moralsysteme bis über das erste Decennium des neunzehnten Jahrhunderts hinaus, so hat man in den abstracten Begriffen, hochklingenden Sätzen und hohlen Redensarten doch eigentlich gar nichts für das Leben. Wie viel dieses in der Kirche dadurch entbehrte, ist nicht zu sagen, und schon daraus zu ersehen, weil die Kirchen immer leerer wurden, und da am meisten, wo der kategorische Imperativ mehr galt, als das Evangelium. Auf diese Bodenlosigkeit der philosophischen Moral machte zuerst der verewigte Schleiermacher aufmerksam, und sein scharfsinniges Werk: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803, ist keines der geringsten seiner Verdienste; und Schreiber dieses freut

sich, daß er in Verbindung mit seinem Freunde dem Prof. Creuzer in Marburg, und dem seligen Prof. Tennemann daselbst durch eine ausführliche Recension in der jenaischen allgem. Literatur-Zeitung auf die Wichtigkeit dieser Kritik hinwies. Da er damals schon mit dem Studium sowohl der Sitten- als der Erziehungslehre literärisch beschäftigt war, so fand er in allen Puncten das Ungenügende von jener für diese, und kam sogar auf den Gedanken, durch diese jene besser zu begründen. Seine Aeusserung darüber gegen seinen sel. Freund würdigte dieser einer ausdrücklichen Beachtung, S. 458. jener Kritik, worin derselbe auch einen belehrenden Wink gab. Genug, von der Sittenlehre aus der kantischen und fichtischen Schule war für die Erziehungslehre nichts zu hoffen, und die sich damit abmüheten, um etwas herauszuarbeiten, fanden sich kaum durch einigen Beifall belohnt. Es gab da manche Schriften, welche die Erziehung a priori aus dem kategorischen Imperativ fest zu begründen und in das Erfahrungsleben hinüber zu führen vermeinten, aber schon die Trockenheit der abstracten Sätze schreckte ab, und nur selten gab ihnen ein jugendlicher Schriftsteller durch Phrasen einige Farbe; im Allgemeinen galt es für Verbrechen gegen die Majestät des Sittengesetzes Empirisches hereinzuziehen. Im Geheimen war dieses freilich doch da. Eine merkwürdige Erscheinung in dem weiteren Umfange der pädagogischen Literatur war die neue Gestalt der Katechetik, welche dieser Kunst durch eine kantische Theorie von einem im Ganzen sehr verdienstvollen Lehrer gegeben wurde. Wir meinen hier das vollständige Lehrbuch der allgemeinen Katechetik nach kantischen Grundsätzen, zum Gebrauche akadem. Vorlesungen, (gleichwohl!) in 3 Bänden 1795—99; in welchem Werke die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft und mehreres von Kant zum christlichen Religionsunterrichte verwendet wird, jedoch — Ehre dem frommen Sinne

seines Verfassers! — von dem religiösen Gefühle und von empirischen Regeln durchflochten ist; in dieser Hinsicht ein nützliches Werk. Seit jener Zeit indessen hielt doch kein Lehrer, der nach den Grundsätzen der kantischen Philosophie seine Methode bilden wollte, mehr steif an denselben, und man fing an bei der Benutzung des Empirischen wieder freier zu athmen.

Auch die Psychologie erfuhr durch die kritische Philosophie einige Veränderung, und auch sie vermittelte manches für die Pädagogik. Die Eintheilung in die drei Seelenvermögen wurde nunmehr noch schärfer gefaßt, und wirklich erscheint das in manchen Schriften so, als wäre die Seele in ein Dreifaches gespalten. Der Erzieher wurde angewiesen, jedem dieser Theile sein Recht besonders widerfahren zu lassen; mit einiger Veränderung sonderte man diese Theile in Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft. Da lag es denn nahe, sie auch nach einander erscheinen zu lassen, und so wurde es als ein neuer Fund gepriesen, daß die Jugend drei Perioden nach einander zu durchlaufen habe, und die früheste Erziehung nur an die Sinnlichkeit, und die weitere, vielleicht schon nach den ersten 7 Jahren vorzugsweise an den Verstand des kleinen Menschen zu denken habe, bis dann endlich im Jünglingsalter die Reihe an die Vernunft komme. Da diese abstracte Theorie sich so gar nicht praktisch erwies, so konnte sie sich zwar nicht lange halten, indessen hatte sich doch jene Eintheilung in das Erkenntniß-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen so sehr in die Denkart der Zeit verwebt, daß die Pädagogen kaum bis jetzt davon loskommen konnten, und selbst der größte pädagogische Schriftsteller seiner Zeit sie seinem Werke zum Grunde gelegt hat. Dagegen trat ein scharfsinniger Philosoph, Herbart, sowohl in seiner Psychologie als in seiner Pädagogik mit tiefern Blicken in die menschliche Seele und ihre Entwicklung auf. In seinem Lehrbuche der ersteren Wissenschaft redet er davon, wie solche Psychologie

falsch auf die Pädagogik gewirkt habe, indem sie derselben ihre Seelenvermögen aufgedrungen rc. rc. — und diese nun durch allerlei Gymnastik aufgeregt werden sollten. — Erscheint einmal der menschliche Geist als ein Aggregat von Seelenvermögen (die er „Undinge" nennt), so muß die Lehre von der Bildung derselben auch ein Aggregat von Rücksichten rc. rc. von Rathschlägen allerlei Art werden u. s. w. Seine Allgemeine Pädagogik (1806) führte auf zwei Richtungen der Seele, Vertiefung und Zerstreuung, zurück, und gab eine naturgemäßere Anleitung, als das bis dahin geltende Psychologisiren zu geben vermochte. Auch für die Unterrichtslehre gab sein ABC der Anschauung mehr für den Geist als die Schule Pestalozzis, welcher selbst aber unzufrieden damit es das ABC der vornehmen Leute nannte. Während indessen die Psychologie noch wenig Kunde von den neuen Erscheinungen des Magnetismus u. s. w. nahm, und sich immer noch lieber in den todten Abstractionen halten wollte, erwachte auch in diesem Zweige ein neues Leben, wozu vornehmlich der sel. Carus als einer der trefflichsten Bearbeiter wirksam war. Von da bis jetzt auf Heinroth und Schubert sind wir mit manchen tieferen Blicken in die menschliche Seele bereichert worden, und der Einfluß Schellings durch die Naturphilosophie förderte solche Forschungen.

Für die Pädagogik wurde nunmehr ein Studium der Anthropologie, auch von ihrer empirischen Seite, unerläßlich. Schreiber dieses fühlte das schon zu jener Zeit, als er die kantische Philosophie, und das zugleich in einem schriftlichen Vereine mit mehreren ihrer ersten Bearbeiter, wie Jakob, Snell, Schmid rc. rc., kennen und bewundern lernte, aber sich nicht von ihr ganz befriedigt fand. Plattners philosophische Aphorismen hatten sein Nachdenken auf das Physiologische bei der Natur und die Entwicklung des jungen Menschen um so stärker hingezogen, da er schon auf der Universität Anatomie

und Physiologie gehört hatte. Es entwickelte sich in ihm also die Richtung, diese Studien für die Pädagogik zu verwenden. Er verschaffte sich z. B. Schriften und Kupfertafeln über die Entwicklung des Kindes von seiner Entstehung an, benutzte die Güte des berühmten Physiologen Sömmering, von welchem er schriftliche und mündliche Belehrungen für jenen bestimmten Zweck erhielt, und so begann er bereits in den 90ger Jahren diese Vorarbeiten zu seiner Erziehungslehre.

Mittlerweile aber trat jenes Hauptwerk hervor, welches das, was bis dahin über Erziehung und Unterricht geschrieben war, theils in sein Lehrgebäude aufnahm, theils durch die besonnenste Abwägung zu berichtigen suchte, alles aber durch umsichtiges Denken umfaßte, und das Bewährte hervorhebend zu einem Ganzen ordnete. Dieses ist das wichtige Buch: Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern, Hauslehrer und Schulmänner von Dr. August Herm. Niemeyer, 1796. Ein solches umfassendes Erziehungswerk hatte keine Nation aufzuweisen, und vermochte auch nur die deutsche, wenigstens bis dahin, aufzustellen. Dem hochverdienten sel. Niemeyer, den Schreiber dieses auch als seinen Freund verehren durfte, wird hierin sein unsterbliches Lob bleiben. Das Buch war allgemeines Bedürfniß, und hat bis zum Hinscheiden des Verfassers 8 Auflagen erhalten, die 9te ist so eben angekündigt. Er spricht sich über den Geist und Zweck selbst am besten aus in der Vorrede zur 6ten Ausg. 1810 folgendermaßen: „Das entstandene Bedürfniß eines wiederholten Abdrucks muß dem Verfasser um so aufmunternder seyn, je weniger er von ihrem ersten Erscheinen an bis auf diesen Augenblick die Absicht gehabt hat, durch Aufstellung einer neuen Theorie der Erziehung und des Unterrichts Aufsehen zu erregen. Er wollte bloß dazu mitwirken, daß, was sich lange bewährt hat, erhalten, was besser geworden ist, anerkannt, ange-

henden Erziehern und Lehrern der Jugend aber die Kenntniß des Vorzüglichsten, was über den Gegenstand in früheren und späteren Zeiten gedacht und gelehrt ward, erleichtert würde." Der Verfasser spricht dann weiter gegen den damaligen Zeitgeist in der Pädagogik, wie er besonders auch durch den Pestalozzianismus angeregt wurde, mit wohlerwogenem Urtheil, und erinnert dann, wie es „eine höhere Aufgabe sey, den ganzen Menschen ergreifen, wohl gar eine Generation bessern wollen," und sagt das schöne Wort: „niemandem geziemt die Bescheidenheit so sehr als dem Menschenerzieher." Ferner erklärt er es als seine Maxime: „nicht von dem plötzlichen Umgestalten sollen wir das Heil hoffen; nicht Secten und Schulen stiften, sondern wir sollen, unbekümmert ob Neu oder Alt, jedes Ding nach seinem innern Gehalte würdigen; die Kraft eines jeden, der nur guten Willen hat, sich frei bewegen und äussern lassen, und immer bedenken, daß der vielgestaltige Mensch auf tausendfache Art ergriffen seyn will, und es daher so wenig eine ihn allein bildende Pädagogik, als eine allein selig machende Kirche geben kann." Hiermit hat der verewigte Verf. den Charakter und auch die Stelle seines Werkes selbst und sehr richtig bezeichnet. Es hat das Ganze der Erziehung zuerst zur vollständigen Reflexion gebracht. Hiermit wurde aber auch bald sichtbar, woran es aller Theorie und literärischen Praxis bis dahin fehlte; es fehlte an dem tieferen Grund und dem alles zu einem Ganzen belebenden Geist. Das niemeyer'sche Werk war einerseits durch seine oben bemerkte Ansicht vom Eklekticismus, und andrerseits durch seine ebenfalls oben gerügte Anlage nach den drei Seelenvermögen zu sehr gehindert, um diesem Mangel abzuhelfen, wodurch jedoch sein pädagogisches Hauptverdienst so wenig und noch weniger in den Schatten gestellt wird, als im theologischen Gebiete z. B. das der reinhard'schen Moral. In diesem wie in jenem Werke kommt man nämlich

oft in die Verlegenheit, das, was man in der einen Abtheilung vorgeschrieben findet, sich in der andern wieder untersagen zu lassen.

Warum denn nicht geradezu an die Quelle gegangen, und frisch daraus geschöpft, was überall bildend einfließen will? Wohl wurde hingedeutet bald an dieser bald an jener Stelle, daß die sittliche Bildung die Hauptsache in der Erziehung sey, und daß die religiöse nicht vernachlässigt werden dürfe, aber wie wenig verstanden sich die pädagogischen Schriften darauf, was das eigentlich heiße! Es war nun einmal eine große Schüchternheit bemerkbar, wenn man von Religion sprach, um es nicht mit der Aufklärung oder Schöngeisterei zu verderben, und selten sprach eine Stimme muthvoll herein, wie z. B. ein Claudius in seinem Wandsbecker Boten. Die Pädagogen hätten auch von ihm, und noch einem und dem andern christlichen Schriftsteller, der außer ihrem Fache schrieb, manche Zurechtweisungen erhalten können: dafür aber capitulirten sie lieber mit denen, welche der Religion nur so nebenbei doch auch ihre Lehrstunden zuwiesen, und es erschienen überall nur Halbheiten. Dagegen sollte die Philosophie eine ganze Erziehungswissenschaft wie aus einem Stücke liefern. Mit der kantischen war es nun schon nicht gegangen, die fichtische aber schien alles gut zu machen, am meisten denjenigen, welchen das Princip jener gewaltigen Bewegung viel versprach, ob sie gleich das Unheil der französischen Revolution verabscheuten. Da wurden nun die Reden an die deutsche Nation von Fichte (1808) als ein Aufruf vernommen, der viele begeisterte. „Die gesunkene Nation sollte sich zu einem neuen Leben aufrichten — und das mittelst einer Bildung zu einem durchaus neuen Selbst — mittelst einer gänzlichen Veränderung des bisherigen Erziehungswesens — so daß die Kinder allenfalls mit Gewalt den Eltern entrissen, und aus dem verpestenden Dunstkreise entfernt würden" u. dgl. m. Das klang,

als sey das goldne Zeitalter schon im Einzuge begriffen, aber wie man an die Anwendung dachte, so war alles nichts, und man lächelte über diese mehr als platonische Republik. Auch diese Philosophie täuschte also die Erwartung der Pädagogen. Desto stärker wurden nun manche von der schelling'schen angezogen, oder vielmehr ihr wichtiges Erzeugniß der Naturphilosophie mußte tiefer in die Entwicklung und Bildung der menschlichen Natur einführen. Unsere Wissenschaft — dieses Wort im weiteren Sinne gebraucht — erhielt durch manche geistreiche Schrift in diesem Bereiche immer einigen Gewinn. Die Philosophie der Erziehungskunst von J. J. Wagner (1803) war keine der unbedeutendsten, wenn gleich die Grundidee, welche der Verf. mathematisch ausdrückt: Stein = a, Thier = a², Mensch = a³, eben nicht die rechte Idee war; denn dieser Philosoph hatte doch das Verdienst, gegen die Abstractionen in den Wissenschaften zu sprechen, und die Theorieen auf das Seyn als die wahre Quelle zu verweisen, auch manche gute praktische Winke zu geben.

Die meisten Erziehungsschriften des letzten Decenniums in dem vorigen und des ersten in dem gegenwärtigen Jahrh. nahmen das Philosophische bald von dieser bald von jener Seite auf, unter welchen sich auszeichnen K. Weiller, Versuch eines Lehrgebäudes der Erziehungskunde 1ster Bd. 1795. 2r Bd. 1805 (N. A. 1813); Sehne, Handbuch der Erziehung, 3 Theile, 1799 — 1801. Greiling, phil. Briefe über das Princip rc. (1794). Suabedissen, Aufsätze pädagogischen Inhalts; mehrerer anderer nicht zu gedenken. Aber es fehlte auch nicht an Belehrungen, welche tiefer in das menschliche Herz blickten, und aus den Abstractionen und Einseitigkeiten auf die wahre Erziehung für das Leben hinwiesen. Die Fragmente über Erz. und Menschenbildung von E. Mor. Arndt (1808. 1819.), auch Thiemes Erdmann, eine Bildungsgeschichte 2 Th. (1801 — 1803) haben

gut eingewirkt, aber von großer und trefflicher Wirksamkeit war und ist noch das Buch von dem ehrwürdigen sel. J. Mich. Sailer, über Erziehung an Erzieher (1803. 4te Aufl. 1822), und das nicht bloß für das katholische Deutschland. Für die Kenntniß des menschlichen Herzens, und für die Behandlung der Jugend enthält es, bei der frommen Richtung auf das höchste Ziel, die feinsten Bemerkungen. Von einer andern Seite ist die kurze Erziehungslehre von dem menschenfreundlichen sel. C. H. Wolke (1805) originell, nur aber in einer pedantischen Behandlung der Elementarbildung in der Muttersprache. Allgemein praktisch bieten C. H. L. Pölitz, Erziehungswissenschaft (1806) mehr in systematischer Form, und mehr in freier J. L. Ewald, Vorlesungen über die Erziehungslehre, 2 Bde. (1808) dem Leser die bis dahin gebilligten Grundsätze der Erziehung dar.

Die Bildung der Töchter wurde in dieser Literatur nur nebenbei berücksichtigt, als aber der Einfluß der Mütter in dem ganzen Erziehungsgeschäfte mehr in Betracht kam, so mußte auch von dieser Seite das Bedürfniß gefühlt werden, welches ohnehin im Gange der Cultur erwachte, daß man diesen Zweig der Pädagogik eigens bearbeite. Das Büchlein des frommen Fenelon sur l'education des filles war veraltet, die Schriften der Frau v. Genlis, womit diese pädagogische Erzählerin und Lehrerin bis in ihr Alter reichlich das Publicum versorgte, waren lange Zeit hindurch die Lectüre auch der Mädchen in französischer und deutscher Sprache. Mehrere Erziehungsschriften von englischen Frauenzimmern, unter welchen die der Miß Wollstonecraft für die Rechte des Weibes (um 1790) nothwendig große Sensation erregte, wurden bis in die neuesten Zeiten z. B. der Miß Edgeworth auf deutschen Boden verpflanzt. Aber diese ausländischen Belehrungen blieben mehr eine angenehme Unterhaltung, allenfalls auch um die Sprache zu erlernen, als daß man daraus die Bil-

dung des weiblichen Geschlechts in Deutschland erlernen konnte. Das Ausländische sagte zwar der Mode bisweilen zu, indessen konnte doch die französische tournure nur für das ganz Aeußere dienen, wozu man jedoch die Gouvernanten besser als die Bücher gebrauchen konnte, und das fashionable der Engländer traf nur in Wenigem mit der Bildung deutscher Frauenzimmer zusammen, welches wir denn auch dankbar aufnahmen. Warum sollten wir aber gerade darin von Ausländern uns bilden lassen, worin das deutsche Gemüth einen so reichen Schatz besitzt, und die deutsche Nation so viel Eigenthümliches und Beneidenswerthes für ihre Bildung alltäglich gewinnt. Die Häuslichkeit, das Familienleben, die Würde der Frauen in reiner und schöner Sitte, und vor allen die Mütterlichkeit — möge doch dieser Gottessegen unserm Deutschland stets erhalten werden! Dieser Wunsch begeisterte auch manchen Pädagogen. Schreiber dieses nennt sich gerne unter diesen, wenn gleich seine erste Schrift im Erziehungsfache über die Mädchenerziehung (1792) jetzt eine andere seyn würde, aber er darf doch daran erinnern, wie an die mancherlei einzelnen Belehrungen und Winke, welche für die Erziehung der Töchter in Schriften, die nicht eigentlich davon handeln, gegeben wurden, schon in den Werken von Hermes, dem Verf. von Sophiens Reisen, und in den freundlichen Erzählungen der reich gebildeten sel. Frau von La Roche. Tiefere Blicke fanden wir aber in manchen Abhandlungen von Schiller, und in Göthes auch an pädagogischen Lehren so reichem Werke Meisters Lehrjahre; auch bei Herder und andern unserer Classiker findet sich hierzu viel Treffliches. Ein eigens für diese Bildung schön und auch wahrhaft bildend geschriebenes Werk ist das von der ausgezeichneten Erzieherin, der sel. Karoline Rudolphi, Gemälde weiblicher Erziehung 1807 (die 2te Aufl. erschien nach dem Tode der Verf. 1815.) Schreiber dieses sagt in

der Vorrede zu dieser 2ten Ausg. „Als sie, die geistreiche Erzieherin, eben ihr Geschäft anfing, herrschte der Dünkel des Zeitalters, daß es das aufgeklärteste sey, und besser als die ganze Vorzeit, daß nur in seiner Philosophie das Heil gefunden werde, mit dem Christenthume sey es übrigens nicht viel, auch sey der Mensch eigentlich gut, und das Böse liege nur in den Irrthümern des Verstandes; das Wort Sündhaftigkeit und Versöhnung mochte man nicht mehr hören. O der unseligen Zeit des Hochmuths! Karoline Rudolphi erhob sich über diesen Zeitgeist. Indessen ließ er sie doch in manchem nicht so völlig zur Einstimmung ihres tiefen Gemüth's gelangen. Sie sagt z. B. „„mein kleines Häuflein, welches mir täglich die Güte der Menschennatur beweiset, und so die Himmlischen uns gnädig bleiben, einst zum Beweise dienen wird ꝛc. ꝛc. Auch mit deinen Kindern muß es dir ganz nach Wunsch gelingen."" Das ist doch offenbar zu viel von der menschlichen Natur erwartet" ꝛc. ꝛc. — Man darf aber bei der Beurtheilung dieses Buches nicht übersehen, daß es Gemälde sind, schöne Ideale, die der Erziehungskunst nicht fehlen dürfen. Was unser geniale Jean Paul Richter über die Bildung der Töchter mit seinen Herzensblicken in der Levana sagt, deren erste Aufl. gleichzeitig mit jener ersten erschien, werden wir besser in der folgenden Periode bemerken. Hippel (gegen 1785), Brandes (1787), Pockels (1791), Schmerler (1791), Heydenreich (1797), Ehrenberg (1804), Ewald (nach 1800), Campe um dieselbe Zeit, Ziegenbein (seit 1806), haben durch ihre Schriften, die weibliche Erziehung betreffend, während jener Decennien theils neue Ideen angegeben, theils das Bessere zusammengestellt, theils manches eigne Gute zur Ausführung dargeboten, aber auch in der Hauptsache noch viele Mängel gelassen.

Ein neuer Zweig in der Pädagogik entwickelte sich seit dem letzten Jahrzehend im vor. Jahrh., die ästhetische

Erziehung, und zwar vornehmlich durch unsern Schiller in seinen Briefen über ästhet. Erz., welche in den Horen (1795) erschienen. Er spricht da im Gegensatze gegen die damalige pedantische Richtung der Kantianer, die mit ihrem kategorischen Imperativ in trocknen Formeln einherschritten, und weiset auf das Hohe und Edle in dem Gefühle, insbesondere im Schönheitssinne hin, welchen man für das Ideale schon frühzeitig bei den Kindern erwecken müsse. Nur will er, zu wenig der Kindesnatur kundig, allzu frühe den Sinn für die schönen Formen erwecken; dabei warnt er jedoch sehr nachdrücklich gegen eine sogenannte Geschmacksbildung, die es doch nicht ist, und das in einer eignen Abhandlung über die Grenzen des Schönen im Vortrage philosophischer Wahrheiten (Horen 1795).

Indessen wurde die ästhetische Richtung vorherrschend, sie trat sogar in Verein mit der philanthropistischen Seichtigkeit. Daß die Dichter die Bildner der Nation seyen, ist eine alte Behauptung, die jedoch sehr beschränkt werden muß; gewiß ist es, daß sie von großem Einflusse sind, und das beweiset auch die Geschichte der deutschen Cultur. Vieles haben die neueren deutschen Dichter an unserer Nation verschuldet; wir erinnern hierbei nur an einen Wieland, dessen anziehend und geistreich geschriebenen Schriften doch den heiligen Ernst so sehr untergraben; sein schönes Gedicht Oberon wollen wir übrigens nicht undankbar verkennen. Die deutsche Nation bedarf besonders auch frommer Dichter, und diese haben zu jeder Zeit das Gemüth geschützt und erhoben. Was wären wir ohne unsern Kirchengesang geworden! und wie viel haben wir in der Zeit des auflösenden Unglaubens schon allein unsern gellert'schen Liedern zu verdanken!

Die bisher dargestellte Erziehungsperiode entwickelte mehr und mehr den Geist, welcher sich in den gut, klar, lehrreich, anziehend, fruchtbar geschriebenen Werken von

Campe ausspricht. Die Zeit von den 80ger Jahren bis ins erste Jahrzehend nach 1800 ist eigentlich die Zeit dieses Pädagogen; von dem an er dem genialen Pestalozzi und dessen Schule Platz machen mußte. Nicht leicht wurden Schriften lieber von Kindern gelesen, als die campischen, und nicht leicht hat ein Schriftsteller für die Jugend die Gabe so klar, so anziehend und so belehrend zu schreiben, wie der Verfasser des jüngeren Robinsons, eines Kinderbuches, das seines Gleichen sucht. Der Verstand findet da in jeder Zeile eine angenehme Aufforderung zum Nachdenken, und viele Bereicherung für das gemeine Leben; dabei geht das Herz keineswegs leer aus. Schade nur, daß der tiefere Quell der Aufklärung nicht reichlicher in diesen Schriften fließt, und daß dieser viel und lange wirkende Jugendschriftsteller zu jenen Gebildeten seiner Zeit gehörte, welche das Christenthum nicht recht, und die höhere Geistesbildung, die über den Realismus des gemeinen Lebens hinausgeht, fast gar nicht kannten. Das Wahre und Gute, was Campe lehrt, sucht zwar mitunter das religiöse Gefühl zu erwecken, aber das geschieht fast nur auf dem Wege der Reflexion, und war für die auf solchem Wege belehrte Generation nicht nachhaltig, wie am Tage liegt.

Schreiber dieses hatte sich schon in den 90ger Jahren davon überzeugt, wie er oben bemerkt hat, daß die kantische Philosophie weder für die Sittenlehre noch für die Erziehungslehre Befriedigung gewähre; er überzeugte sich hierauf noch mehr von dem Unzureichenden in der nur scheinbar mehr ins Leben eingehenden fichtischen Philosophie. Als er damals seine moralischen Wissenschaften als eine Art von Schulbuch ausarbeitete, so mußte er sich nothwendig von diesen damals geltenden Systemen mehr oder weniger entfernen, und in seinen Briefen das Erziehungs- und Predigergeschäft betreffend (1796) entwickelte er seine Gedanken über die praktischen Principien. Seitdem fühlte er sich bei dem Zuneh-

men des Indifferentismus, bei der Hinneigung zu ästhetischen oder philosophischen Theorieen in der Erziehungslehre, und bei der vornehmen Zurücksetzung der empirischen Anthropologie in der Jugendbildung, mitten in seiner eignen pädagogischen Thätigkeit mit jedem Tage mehr gedrungen, seine Gedanken über Erziehung in ein Ganzes auszuarbeiten. So entstand seine Erziehungslehre, wovon als 1ster Band die Bestimmung des Menschen in Briefen an erziehende Frauen i. J. 1802 erschien, und die beiden andern Bände folgten; und im J. 1813 die Geschichte der Erziehung. Da das Ganze indessen i. J. 1829 umgearbeitet worden, so gehört es der folgenden Periode an, wo wir auf dasselbe zurückkommen werden.

Ebenso kann erst in der neuen Periode, welche gegen das Ende des ersten Decenniums des gegenwärtigen Jahrhunderts begann, von der pestalozzischen Erziehungsidee die Rede seyn, obwohl sie schon früher aufgenommen wurde, denn sie sagte dem Streben zur freien Entwicklung der Selbstkraft zu. Wir werden dann die früheren Verhandlungen über den Zweck der Erziehung nachholen.

Was ist denn nun der Fortschritt, welchen die Menschheit während jener Erziehungsperiode in Deutschland gewonnen hat? Offenbar verbessertes Schulwesen, allverbreitete Aufklärung, freundlichere Erziehung der Kinder, methodischer Unterricht der Jugend, allseitige Uebung der Kräfte, allgemein erregte Bildungsthätigkeit. Auf der andern Seite sind die Erwartungen, in welchen man so viel von Kosmopolitismus und Humanität sprach, wozu man die Jugend seit Basedow erziehen wollte, eben nicht sonderlich befriedigt worden. Eher möchte der Egoismus zugenommen haben, und vermehrtes Genußleben, Forderungen an die Welt, Unbescheidenheit gegen die Erwachsenen bemerkbar seyn. Dem Zeitgeiste will es zwar nicht gefallen, was der Verf. dieses in seiner Geschichte der Erziehung von der neuesten Zeit gesagt hat. „Lehrer, Er-

zieher, Väter und Mütter hatten dahin geführt, daß, um es mit zwei Worten zu bezeichnen, man mehr rechnet und weniger betet;" aber wahr ist es doch, und wir sagen die Wahrheit ohne Scheu. Eben so müssen wir sagen, daß wir die jetzige Jugend als eine verweichlichtere finden, als die vor funfzig Jahren, ob sie gleich seit geraumer Zeit gymnastisch geübt, und in manchen Dingen physisch abgehärtet wird. Denkt nämlich der Verf. dieses an sein Knabenalter zurück, so trieben wir uns damals in Schnee und Eis, in Nässe und Hitze leicht bekleidet herum, ohne daß man darauf achtete: jetzt geht das Knäblein wie der Jüngling in Wolle und Mantel gehüllt, und doch leiden so viele unter ihnen an Skrofeln, Rheumatismen und Nervenübeln. Worin die Ursache hiervon liegen mag, wollen wir nicht untersuchen, aber hier nur an die moralische Verweichlichung erinnern, die man doch nicht in Abrede stellen kann. Sie besteht in dem Mangel an Selbstbeherrschung, in der Hingebung an Genuß, in einem Treiben, das in den Strudel von Ausschweifungen, in Herrschsucht und endlich in Lebensüberdruß schon das Blütenalter hinreißt.

Hat die Menschheit in jener Periode unbezweifelte Fortschritte gemacht, so sind doch auch die angegebenen Rückschritte unleugbar. Was nun für die Erziehung seit der letzten Generation bis zu der jetzt auflebenden in Deutschland geschrieben worden, hoffen wir im künftigen Hefte vorzulegen.

Druckfehler-Anzeige.

Im ersten Hefte dieses Jahrganges der Studien und Kritiken bittet man folgende Druckfehler zu verbessern:

S. 82 Z. 14 v. o. eine l. keine
— — Z. 17 v. o. Scheiben l. Scheibenrädern
— 83 Z. 15 v. u. vielfach l. viel
— 84 Z. 8 v. o. Gedachtes l. Gedrehtes.

Es muß jedoch hierbei bemerkt werden, daß die im Vorstehenden angeführten vier Wörter auf S. 82, 83 und 84 dieses Jahrg. der Studien und Kritiken genau so gedruckt sind, wie sie in dem in die Druckerei gegebenen Manuscripte unverkennbar deutlich geschrieben, und wie sie in Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 2. Bd. 1. Hft. schon einmal abgedruckt sind.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen: die zweite Auflage von

E. Sartorius: die Lehre von Christi Person und Werk in populairen Vorlesungen. Preis 21 gl.

Die dritte Auflage von

A. D. C. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 1r. Bd. Preis 2 Thl.

ferner

A. Tholuck, Eine Sammlung Predigten in dem akademischen Gottesdienste der Universität gehalten. Preis 18 gl.

„Schon von vielen Seiten her ist der Wunsch ausgesprochen worden, daß es dem Hrn. Verf., dessen Predigten von Hunderten und Tausenden in Halle wie früher in Berlin mit gespannter Andacht gehört wurden, gefällig seyn möchte, eine zweite Sammlung derselben zu veranstalten. Diese liegt nun vor uns, und wir sind überzeugt, daß, wenn gleich bei diesem Redner der mündliche Vortrag durch nichts ersetzt werden kann, doch auch das geschriebene Wort für Viele ein reicher Quell der Erbauung seyn werde, denn Geist und Leben athmen sie in jedem Satze, in jedem Worte wie wenige. Der Hr. Verf. hat sie seinen ehemaligen und gegenwärtigen Zuhörern gewidmet und mit einer Ansprache an dieselben versehen, die gewiß in Nord und Süd bei seinen zahlreichen Schülern lebendig anklingen wird."

Im Verlage von Friedrich Perthes wird erscheinen und in den nächsten Wochen versendet werden:

C. Ullmann, Joh. Wessel, ein Vorgänger Luthers, zur Charakteristik der christl. Kirche und Theologie in ihrem Uebergange aus dem Mittelalter in die Reformationszeit.

Die Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im Sakramente des heiligen Abendmahls.

Th. de Bengel, Opuscula academica ed. F. G. Pressel.

Ackermann, Das Christliche im Plato und in seiner Philosophie.

Homiletisches Magazin über die Epistelterte des ganzen Jahres, herausgegeben von Rehhof, 2r und letzter Theil.

Th. Schwartz über religiöse Erziehung.

Neander, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 3te Abth. 1r Bd.

Bei Siegmund Schmerber in Frankfurt a. M. erschien 1834:

Der Brief des Apostels Paulus an die Römer, erklärt von Dr. Conrad Glöckler, gr. 8. 2 Thlr. 6 gl.

Unter der Presse befindet sich:

Die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas, in Uebereinstimmung gebracht und erklärt von demselben.

Bei C. W. Löflund in Stuttgart sind in diesem Jahre erschienen:

Die königlich preußische Militair-Kirchenordnung vom 12. Febr. 1832. Vertheidigt gegen die Angriffe des katholischen Religions- und Kirchenfreunds 1832. Nr. 89. 90. gr. 8. geh. 6 gr. — 27 kr.

Schneckenburger, Matth., über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Ein kritischer Versuch. (Aus den Studien der Würtembergischen Geistlichkeit, herausgegeben von C. B. Klaiber, besonders abgedruckt.) gr. 8. 1834. 18 gl. — 1 fl. 21 kr.

Seubert, G. B., Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Jahrs. Zweiter Jahrgang. Zweiter Theil, gr. 8. 1 Thlr. 16 gl. — 3 fl.

Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs. Herausgegeben von C. B. Klaiber, VIr Bd. erstes Heft. gr. 8. 20 gr. — 1 fl. 30 kr.

Inhalt des letzteren:

I. Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. Ein kritischer Versuch von Dr. Schneckenburger.

II. Ueber den Gebrauch der Lüge bei der Erziehung und dem Unterrichte der Kinder von J. G. Süskind.

Rosenmüller, E. F. C., Scholia in Vetus Testamentum. Pars III. Vol. II. Ed. 3. auct. et emend. 8 maj. Charta impr. 2 Thlr. Charta script. 2 Thlr. 6 gr. Charta Berol. 2 Thlr. 12 gr. Charta velina 2 Thlr. 18 gr.

Auch unter dem Titel:

Jesaiae Vaticinia, annotatione perpetua illust. Vol. II.

Unger, M. A. F., Reden an künftige Geistliche zur Einführung in ihre Universitätsjahre und zur Erbauung für alle Diener und Freunde der Kirche. gr. 8. 1 Thlr. 18 gr.

Diese Arbeit, deren Verfasser den Theologen durch die vor sechs Jahren erschienenen lateinischen Vorlesungen über die Parabeln Jesu bekannt ist, kommt einem vielfach gefühlten Bedürfniß angehender Theologen zur Weihe in ihr akademisches Studium und Leben entgegen, und möchte solchen besonders von Schulen und von Vätern und Freunden zum Andenken auf die Universität mitgegeben werden. Zugleich möchte es den älteren Studirenden und den Candidaten und Geistlichen zu einer erbaulichen Rückerinnerung, zu einem Ueberblick über den gegenwärtigen Stand der theologischen Wissenschaften und zu einer vollständigen Mittheilung über die heutigen akademischen Bildungsverhältnisse, über die sie oft selber jungen Freunden rathen sollen, nicht unwillkommen seyn. Endlich dürfen wir sie auch gebildeten Vätern künftiger Geistlichen, nicht theologischen Kirchenpatronen, weltlichen Beamten, die mit Kirche und Geistlichkeit in Amtsberührung kommen, Volksvertretern im Lande und in der Gemeinde, denen Kirche und Universität zunächst am Herzen liegen, überhaupt Allen in der deutsch-protestantischen Kirche, die auch außerhalb der Presbyterialverfassung schon Helfer der Kirche seyn wollen, zu einer ernsten Lectüre darbieten, da sie alle gewiß gern einmal, ohne langes theologisches Studium, die gesammte heutige Aufgabe des geistlichen Amts und der dazu gehörigen Bildung und dazu wieder erforderlichen akademischen Vorbildung überblicken, und sich dabei so indirect nicht ungern an die dringendsten frommen Wünsche für Kirche und Universität erinnern ließen, die noch mit ihrer Beihilfe zu erfüllen wären.

König, Ed., System der analytischen Philosophie als Wahrheitslehre. gr. 8. 1 Thlr.

Das

Noth- und Hülfsbüchlein

oder

lehrreiche Freuden- und Trauergeschichte des Dorfes Mildheim

von

Rudolph Zacharias Becker.

Daß die neue Ausgabe von R. Zach. Becker's Noth- und Hülfsbüchlein von 1833 den gegenwärtigen Bedürfnissen und Verhältnissen des deutschen Landmannes angemessen und ein sehr brauchbares Lehrbuch für dessen gesammtes Leben und Wirken sey, ist von vielen Seiten anerkannt worden. Die königlich preußischen Regierun-

gen zu Gumbinnen, Danzig, Posen, Bromberg, Frankfurt a. d. Oder, Merseburg, Erfurt, Münster, Minden, Arnsberg, die Landesregierungen von Nassau, S. Gotha, S. Meiningen, Schwarzburg-Sondershausen, Schwarzburg-Rudolstadt u. A. haben dasselbe einer Empfehlung an Beamte und Ortsvorsteher, Geistliche und Schullehrer gewürdigt, damit durch dessen Verbreitung Gutes gewirkt werde.

„Die in diesem Buche," sagt u. A. die herzogl. sächs. goth. Landesregierung in einer Bekanntmachung vom 6. Oct. v. J., „an die unterhaltende Geschichte des Dorfes Mildheim geknüpften Lehren sind ganz geeignet, die Sittlichkeit der Landleute zu heben, die Gesetzmässigkeit und Ordnung in dem Gemeinwesen zu fördern, den Aberglauben zu bekämpfen, Allem, was Recht und heilsam ist, den Weg zu bahnen und dabei die Zufriedenheit des Landmannes mit seinem Stande und Berufe zu erhöhen. Ueber den ganzen Kreis seiner Beschäftigungen und über Alles, was ihm Noth thut und wozu er Hülfe braucht, findet der Landmann in diesem Buche kurze Belehrung, die zugleich das eigene Nachdenken weckt. Beamte und Ortsvorsteher, nächst den Geistlichen und Schullehrern, werden sich daher um die Förderung der Bildung des Landmannes sehr verdient machen, wenn sie für die Anschaffung dieses nützlichen und dabei sehr wohlfeilen Buchs wirksam sind."

Das Buch bedarf daher keiner weiteren Empfehlung von unserer Seite, und wir machen nur noch einmal auf den wohlfeilen Preis desselben — 20 Groschen (25 Sgl.) oder 1 fl. 30 kr. Rhnl. für 56½ Bogen mit einer Menge schöner Holzschnitte — aufmerksam. Behörden, Gutsbesitzer und Gemeinden, welche 25 und mehr Exemplare auf einmal nehmen, erhalten dieselben zu einem noch weit billigeren Preise.

R. Z. Becker's Mildheimisches Liederbuch

von achthundert lustigen und ernsthaften Gesängen über alle Dinge in der Welt und alle Umstände des menschlichen Lebens, die man besingen kann. 35 Bogen in 8. brosch. 12 ggl. (15 Sgl. oder 54 kr. Rhnl.)

Diese anerkannt treffliche, wohlfeile Liedersammlung empfehlen wir mit der neuen Ausgabe der Geschichte von Mildheim, von dem es den Namen trägt, in neuer Gestalt den gesanglustigen „Freunden erlaubter Fröhlichkeit und echter Tugend, die den Kopf nicht hängt," für welche es der Verf. bestimmt hat. Die dazu gehörigen:

Melodien zu dem Mildh. Liederbuche
für das Clavier oder Pianoforte

426 Seiten in 4., guten Notendruckes, sind durch alle Buchhandlungen für den äußerst wohlfeilen Preis von 2½ Thlr. (4 fl. 30 kr. Rhnl.) zu haben.

Gotha, im May 1834.

Beckersche Buchhandlung.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1834 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1834.

Abhandlungen.

1.

Erinnerungen an Dr. Friedrich Schleiermacher,

von

Dr. Friedrich Lücke.

Als die überraschende Kunde von Dr. Schleiermachers Tode mich erschreckte und das Bild des auch mir besonders theuren Mannes durch den Schmerz gleichsam frischer und lebendiger meine ganze Seele erfüllte, schien es mir in seinem Geiste recht gethan zu seyn, wenn ich mich alsobald ermannte und dem betäubten Gefühle über den Verlust des Unersetzlichen durch dankbare Erinnerungen und Betrachtungen dessen, was die göttliche Gnade durch ihn erhalten und geschaffen hat, Milde und Klarheit zu geben suchte. So sind diese Erinnerungsblätter entstanden. Bescheiden und anspruchslos in unsern Studien und Kritiken niedergelegt, mögen sie dazu dienen, nebst meinem persönlichen Danke gegen den verklärten Freund auch die Dankbarkeit dieser Zeitschrift gegen den Mann zu bezeugen, der ihr nicht nur von Anfang an als ihre glänzendste Zierde angehörte, sondern aus dessen Geiste sie recht eigentlich geboren ist.

Wir haben in diesem Lustrum oft den Schmerz gehabt, die ausgezeichnetsten Männer unseres Volkes dahinscheiden zu sehen, gerade diejenigen, denen das jetzige Geschlecht auf verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens seinen eigenthümlichen Charakter und Fortschritt verdankt.

Barthold Niebuhr, der große Geschichtsforscher, eröffnet die Reihe der großen Todten, im Anfange einer stürmischen Zeit, in der über dem allgemeinen Unheil der besondere Verlust des großen Mannes augenblicklich weniger gefühlt, aber nicht verschmerzt werden konnte. Ihm sind Göthe, Hegel u. a. gefolgt. Nun ist auch Schleiermacher nicht mehr unter uns. So werden uns die großen Persönlichkeiten, die Halt- und Lichtpuncte unserer Zeit, einer nach dem andern hinweggenommen. Das geschieht nach der ewigen Ordnung der Natur. Aber es ist nichts desto weniger schmerzhaft. Wer die Höhen und Berge lieb hat, steigt ungern hernieder in die flache Ebene. Und doch ist dieser Wechsel von Berg und Ebene, von Höhen und Flächen auch auf dem geistigen Gebiete Ordnung und Gesetz. Die Geschichte der Menschheit geht hindurch zwischen Concentration und Entstehung in großen Individuen und allmählicher Ausbreitung und Entwicklung in der Masse. Also hat es die göttliche Weisheit und Liebe von Anfang an geordnet. Niemand darf darüber klagen, am wenigsten der, den das Evangelium gelehrt hat, auch im Tode das Gesetz des Lebens und in dem vergänglichen Reiche der Natur das ewige Reich der göttlichen Gnade zu erkennen.

Als Schleiermacher an einem der letzten Todtenfeste die christliche Gemeinde über den Verlust großer Männer aus den Ordnungen des göttlichen Reiches belehrte und tröstete, sprach er die denkwürdigen Worte: „Auch das ist „die göttliche Ordnung, daß unter den Menschenkindern „ein großer, ja oft sehr großer Unterschied Statt findet, „sowohl was die geistigen Gaben betrifft, mit denen sie

„Gott ausgerüstet hat, als auch in Beziehung auf die Stelle, „welche er ihnen angewiesen hat und auf die äußeren Be„dingungen der Wirksamkeit, durch die der eine vor dem „andern begünstigt erscheint. Dieser Unterschied ist da „und wir dürfen ihn nicht leugnen, so daß, wenn wir die „menschlichen Dinge im Allgemeinen betrachten, wir auch „nicht sagen können, ein menschliches Leben habe denselben „Werth, wie das andere. Und diese göttliche Ordnung, „wo hätte sie sich wohl heller gezeigt, welches wäre der „stärkste Ausdruck derselben, als der Unterschied zwischen „dem Erlöser und allen andern Menschenkindern. Das „war der höchste Gipfel, auf welchen sich diese Verschieden„heit der Menschen steigern sollte, daß in dem sündigen „Geschlechte der Menschen das Wort Fleisch werden und „das Ebenbild Gottes unter ihnen wandeln sollte. Gegen „diesen Unterschied verschwindet wohl gewiß jeder andere, „und dennoch sollte auch der so Ausgezeichnete in seiner „persönlichen Wirksamkeit kaum die Blüthe des männlichen „Alters erreichen und dann wieder von hinnen genommen „werden. Und was sandte er an seine Stelle? Wodurch „sollte nun das weiter gefördert werden, was er begonnen „hatte? Den Geist der Wahrheit sandte er und goß ihn „aus über die Seinigen, der es von dem Seinigen nahm „und ihnen verklärte, der die Gaben vertheilte und sich nach „seinem Wohlgefallen in einem größeren und geringeren „Maße nicht unbezeugt ließ an dem und jenem. Und ähn„lich verhält es sich auch in allen menschlichen Dingen. „O freilich, wenn wir uns das aus vielfältigen Verwick„lungen bunt zusammengesetzte Gewebe unsrer gemein„samen Angelegenheiten vergegenwärtigen im Großen und „im Einzelnen, wie viel scheint da nicht oft auf einem theu„ren Haupte zu ruhen! wie oft wiederholt sich die Erfah„rung, daß von dem Entschlusse eines Einzigen, ob er zur „Reife kommt oder nicht, ein großer Theil von dem nächst „bevorstehenden Verlaufe der menschlichen Dinge abhängt,

„Krieg und Friede, Ordnung oder Zerstörung, Heil oder „Verderben! So geht es in Beziehung auf die bürgerlichen Angelegenheiten der Menschen: dasselbe ist auch „der Fall, wenn wir auf den Anbau ihrer verschiedenen „geistigen Kräfte sehen, wo auch oft einer vorleuchtet mit „einem großen Beispiel, Bahnen ebnet, die vorher verschlossen waren; aber er muß eine Zeitlang in seiner Wirksamkeit geschützt seyn, soll nicht das neugeöffnete Feld „wieder verschüttet werden und nichts anderes bleiben, „als was vor ihm auch war. Jedoch laßt uns nicht vergessen, der Erlöser war auf der einen Seite die Spitze, „der höchste Gipfel dieser göttlichen Ordnung; aber er war „auch auf der andern Seite der, durch welchen das in Erfüllung gehen sollte, daß alle Thäler müssen gefüllt und „alle Höhen geebnet werden. Und je mehr die Gemeinschaft der Menschen sich entwickelt, je weiter sich die freundlichen Berührungen erstrecken, welche alle als ein gemeinsames Band umschlingen, je größer die Einwirkungen „sind, die sich von jedem Orte aus überall hin verbreiten: „desto mehr verringert sich der Einfluß einzelner Menschen. „Am meisten soll das der Fall seyn und ist es auch in der „Gemeinde des Herrn in Bezug auf Alles, was zu den „Angelegenheiten des Heiles gehört. Auch hier sehen wir „freilich, wie zunächst an die Stelle des Erlösers der Geist, „welchen er ausgegossen hatte, sich nur seine Apostel und „wenige andere einzelne gestaltete zu besondern Rüstzeugen; „und auch späterhin sehen wir von Zeit zu Zeit, daß auch „die Kirche Christi in solche Verwickelungen nach außen oder „in solche Verfinsterungen in sich selbst geräth, daß der „Geist Gottes eine vorzügliche Kraft in Einzelne legen „mußte, ein vorzüglich helles Licht in einer oder in wenigen Seelen anzünden, damit so von einzelnen Puncten „aus ein neues Leben entstehe, welches sich immer weiter „verbreite, die Finsterniß durchdringe, und, die da todt „waren, in dem Namen des Herrn wieder erwecke zu einem

„neuen und frischen Leben. Aber das ist ja unsere wahre „Zuversicht zu dem Reiche Gottes und seinem Bestehen, „daß dieser Störungen immer weniger werden und deß„halb auch immer seltener die Nothwendigkeit, daß Ein„zelne hervorragen in dem Reiche des Herrn. Wenn der „Geist Gottes sein Werk in dem menschlichen Geschlechte „immer mehr vollbringen soll, so muß er immer mehr all„seitig in demselben walten, so muß sein Daseyn und Wir„ken erkannt werden können in jedem menschlichen Leben: „und in demselben Maße muß die Ungleichheit abnehmen „unter denen, die das Heil in dem Namen des Herrn ge„funden haben, und es nun auch weiter fortpflanzen wollen „in der Welt. Darum so oft wir von irgend einem „Einzelnen aus seinem Leben und Wirken das „Gefühl bekommen, er sey in einem größeren „oder geringeren Maße immer doch ein beson„deres Werkzeug Gottes und seines Geistes: so „kann uns denn freylich wohl, wenn die Zeit „seines Wirkens zu Ende geht, eine Bangigkeit „aufsteigen in unsren Herzen, aber sie ist nicht „das Werk des Glaubens. Dieser soll es wissen, „daß der Herr, wenn er abruft, auch wieder „beruft und einsetzt, daß es ihm nie fehlen „wird an Werkzeugen, um das zu vollbringen, „was in seinem Sohne und durch ihn ewig „schon vollbracht ist und in dem Laufe der Zeit „immer mehr vollbracht werden soll durch „das immer gleichmäßigere Zusammenwirken „menschlicher von Gott erleuchteter und von „Gott geleiteter Kräfte.“ —

So hat uns der christliche Weise durch seine wahrhaft prophetische Deutung der Ordnungen des göttlichen Reiches gleichsam im Voraus über seinen Verlust getröstet, und der Erinnerung und Betrachtung über ihn den Stachel genommen, der ohne christliches Glauben und Hoffen

um so schmerzhafter wäre, je größer der Verlust ist, den wir durch seinen Tod erleiden.

Schleiermacher gehört zu den hochbegabten Männern, welche überall, wohin ihr äußerer und innerer Beruf sie führt, Licht und Leben verbreiten, Neues schaffen, ordnen, regieren. Er war eine von den königlichen, herrschenden Naturen. Er ist in den verschiedensten Gebieten und Richtungen wirksam gewesen, in allen ausgezeichnet und herrschend. Er war gelehrter Theolog und Prediger des göttlichen Wortes, Philosoph und Philolog; das größere Publicum kennt ihn als geistreichen Schriftsteller über die wichtigsten Angelegenheiten des Tages; auch als Geschäftsmann war er in seinem Kreise beliebt und hochgeachtet.

Es ist nicht meine Absicht, die großen Gaben und Verdienste Schleiermachers vollständig und allseitig darzustellen. Dieß ist die Aufgabe einer besondern Biographie, wozu es aus dem vertrauteren Kreise seiner letzten Jahre weder an Geschick noch Lust fehlen wird. Ich beschränke mich auf dasjenige Gebiet, auf welchem Schleiermacher von Anfang an einheimisch war, dem er nach innerem und äußerem Berufe vorzugsweise angehörte, das Gebiet der Theologie und Kirche. Darin ist er epochemachend, wie wenige. Dr. Neander kündigte die eben empfangene Nachricht von dem Tode seines geliebten Lehrers und Collegen seinen Zuhörern mit den Worten an: „es sey der Mann dahingeschieden, von dem man künftig eine neue Epoche in der Theologie datiren werde." Es wird nicht an solchen fehlen, welche dieß aus Unwissenheit oder kleinlichem Neide oder Parteisucht leugnen. Aber mir ist nicht bange, daß die Nachwelt, je mehr seine Wirksamkeit in ihrem ganzen Umfange und Zusammenhange sich entfalten wird, wohlwissend, neidlos und unparteiisch das Urtheil des ersten Schmerzes bestätigen wird. Sie wird, sie muß

ihn als denjenigen nennen, mit welchem eine neue theologische und kirchliche Richtung energisch begonnen hat.

Im Allgemeinen bezeichnet Schleiermacher den Uebergang der deutschen protestantischen Theologie und Kirche aus der mehr negativkritischen, zerstreuenden und zerstörenden Richtung zu der wiederaufbauenden positiven Reformation, in der wir jetzt begriffen sind. Es liegt in dieser Reformation zweierlei, ein Zurückgehen und ein Fortschreiten. Unter dem Zurückgehen verstehe ich die Wiederaufnahme des positiven Christenthumes in die ganze Tiefe und Fülle des frommen Gemüthes; die Wiederbringung des strengen, zusammenhängenden christlichen Denkens und die Wiederbelebung der Idee der kirchlichen Gemeinschaft. Dieß sind die unveränderlichen Elemente jedes gesunden christlichen Lebens. Unsere protestantische Theologie und Kirche ist darauf gebaut. Sie können nie verloren gehen in der Kirche des Herrn. Aber sie waren eine Zeitlang unter uns mehr und weniger verdunkelt, zerstreuet, entkräftet. Die Aufgabe der heutigen Zeit ist, sie von neuem zu beleben, zu sammeln, zu kräftigen. Dieß aber ist nicht möglich ohne den lebendigen Fortschritt der Wissenschaft, welche je länger je mehr alles bloß Menschliche, alles Zufällige, Unwesentliche, alle Satzung und Willkür von dem ursprünglichen Worte Gottes scheidet, in dem Buchstaben und der Form den lebendigen Geist frei und wirksam macht; aber eben durch den frei gemachten Geist die ursprüngliche Form erhält und belebt, und indem sie das Verständniß des göttlichen Wortes in seiner Höhe und Tiefe öffnet, den Widerspruch und Zweifel dagegen auf immer verschließt. Diese Wissenschaft wird vorzugsweise kritisch verfahren. Nicht alle Kritik ist fortschreitend und reformatorisch. Wir haben eine kennen gelernt, welche ohne christl. Geist und Inhalt die Fülle des Evangeliums durch die Leerheit, den Glauben durch den Unglauben, die Wahrheit durch Einbildungen und Einfälle zu verstehen und zu richten meinte.

In dieser war kein Heil, sondern Rückschritt und Verderben. Die schmerzhaftesten Erfahrungen haben uns überzeugt, daß die wahre Kritik nur aus der Fülle und Concentration des christlichen Lebens und Denkens hervorgeht, daß die christliche Wissenschaft nur, indem sie sich demüthig und gläubig in die Tiefen des göttlichen Wortes eintaucht, Kraft und Recht gewinnt, die Wahrheit des Evangeliums zu verstehen und nach dieser Wahrheit allen Irrthum und alles unchristliche Wesen zu richten und zu verurtheilen.

Schleiermachers Jugend fällt in die Zeit, in der die durch Semler in der christlichen Geschichte und durch Kant in der Philosophie zuerst angeregte Kritik ihren heilsamen Kampf mit der früheren geistlos und abgeschmackt gewordenen Orthodoxie begann. Es war dieselbe Zeit, wo wie durch einen Gewittersturm nach langer Ruhe alle Elemente des bürgerlichen, litterarischen, kirchlichen Lebens heftig erschüttert wurden, und die alten Formen, Ordnungen und Sitten auch in unserm Vaterlande zerbrachen. Schleiermacher, obgleich in einer Gemeinde erzogen, die nach ihrer ganzen Art von jenen revolutionären Bewegungen der Zeit am weitesten entfernt und dagegen verschlossen war, konnte sich doch denselben um so weniger entziehen, da er von Natur zu jenen selbstständigen und bewegenden Geistern gehörte, welche Bewegung hervorbringen, wenn sie keine finden, deren Lebenselement das freie Fragen, Forschen und Zweifeln ist. In der Dedication seiner Reden über die Religion an seinen Jugendfreund Gustav Brückmann in Stockholm, der mit ihm zugleich in der Brüdergemeinde erzogen wurde, erinnert er diesen an jene Zeit, „wo sich gemeinschaftlich die Denkart beider Jünglinge entwickelte, und wo sie losgespannt durch eigenen Muth aus dem gleichen Joche, freimüthig und von jedem Ansehn unbestochen die Wahrheit suchend jene Harmonie mit der Welt in sich hervorzurufen anfingen, welche ihr inneres Gefühl ihnen weissagend zum Ziele setzte und welche das

Leben nach allen Seiten immer vollkommener ausdrücken soll." Aber bei aller Gewalt des freiheitliebenden, kritischen Geistes, die ihn auch mitten in der beschränkten stillen Gemeinde in die Bewegungen der Zeit hineinzog, und ihn nachher, als er in die große Gemeinschaft der protestantischen Kirche und Universität zurücktrat, nöthigte, an allen Bewegungen, insbesondere an allen wissenschaftlichen Forschungen, Fragen und Zweifeln der Zeit lebendigen und eingreifenden Antheil zu nehmen, blieb er doch innerlich und unauflöslich gebunden an die eben so große Gewalt des frommen Gemüthes, womit Gott ihn begabt und in welchem eben jene Gemeinde die erste kräftige Anregung und die bestimmte Richtung auf den ewigen Lebensinhalt in dem Erlöser und seiner Gemeinschaft gegeben hatte. Ich habe es nie ohne innige Rührung lesen können, was Schleiermacher in dankbarer Erinnerung an die fromme Erziehung, die er in der Brüdergemeinde empfangen hat, in seinen Reden über die Religion sagt: „Frömmigkeit, sagt er, war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte: sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt: sie blieb mir, als auch der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden a); sie leitete mich absichtslos in das thätige Leben; sie zeigte mir, wie ich mich selbst mit meinen Vorzügen und Mängeln in meinem ungetheilten Daseyn heilig halten solle und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt."

a) Wer ohne alle eigene Erfahrung an solchen Dingen das mißverstehen könnte, den weißt die betreffende Anmerkung zu dieser Stelle in den Erläuterungen zurecht.

So wurde Schleiermachers Natur und Leben von zwei gleich mächtigen Gewalten bewegt und beherrscht! Bei einem so durchaus gesunden Geiste konnte die Rede nicht davon seyn, die eine der andern zum Opfer zu bringen, sondern nur, jede in ihrem Rechte und Kreise zu erhalten, zu schützen und zu vollenden. Schleiermacher hat sehr früh die große Aufgabe erkannt, die freie wissenschaftliche Forschung und die durch das Wort Gottes und Christi gebundene Frömmigkeit ohne Vermengung, ohne gegenseitige Verletzung und Hemmung so zu vereinigen, daß der Widerspruch und die Feindschaft, worein sie durch die Bewegungen der Zeit mit einander gerathen waren, je länger je mehr verschwänden. Die Lösung dieser Aufgabe war recht eigentlich die Arbeit seines ganzen Lebens. Er suchte sie auf dem beschwerlichen Wege der Scheidung, bis zu den höchsten und tiefsten Einheitspuncten beide Elemente in ihrer Eigenthümlichkeit verfolgend. Er sonderte Theologie und Philosophie, Glaube und Speculation, Kirche und Staat, mit aller ihm verliehenen Schärfe der Dialektik, aber indem er jedem der beiden Gegensätze die ihm eigenthümliche Sphäre anwies, worin jedes durch das andere ungestört aus sich selbst sich entfalten und vollenden sollte, hielt er mit gleicher Klarheit und Innigkeit die große Voraussetzung des gläubigen Gemüthes fest, daß, wie beides in der innersten Wurzel des Geisteslebens Eins sey, so auch die volle Einheit und Versöhnung das nothwendige Resultat jeder gesunden Entwicklung des Verschiedenen seyn müsse. Wie er aber diese Einheit und Versöhnung weder für eine speculative Glaubensformel hielt, womit alles Denken anfange, noch für einen leichten Raub, dessen sich jeder Träge oder Leichtsinnige ohne Mühe durch Halbheiten bemächtigen könne, sondern für die unendliche Aufgabe und das letzte Resultat einer gemeinsamen kritischen Arbeit Aller auf allen Gebieten des Lebens, so konnte es leicht geschehen, daß, weil er vorzugsweise in der Arbeit

der Sonderung und Auseinandersetzung als seiner nächsten Aufgabe begriffen war, die Unaufmerksamen ihn mehr zu den entzweienden, störenden und auseinanderreißenden, als zu den wahrhaft aussöhnenden, bauenden und reformirenden Geistern der Zeit rechnen zu müssen glaubten. Wer aber seine Denkweise und Thätigkeit im Großen und Ganzen betrachtete, mußte bald gewahr werden, daß er zu jenen großartigen Männern gehörte, in deren eigenthümlichem Wesen sich das Edelste und Beste ihrer Zeit concentrirt, und deren besondere Lebensaufgabe zugleich die gemeinsame höchste Aufgabe der Zeit ist, d. h. in diesem Falle, die Reformation durch gleich kräftige Scheidung und Aussöhnung der Gegensätze. Sein Verdienst besteht eben darin, die reformatorischen Bedürfnisse und Elemente der Zeit auf dem christlichen Gebiete nicht nur mit voller Klarheit erkannt, sondern durch sein eigenthümliches, theologisches Denken und Wirken auf eine ausgezeichnete Weise befriedigt und gestaltet zu haben. — Schleiermacher wäre in jedem andern, als dem theologischen Berufe groß und herrschend geworden. Die Zeit, in der er seinen besondern Beruf wählte, war dieselbe, welche Spalding von der Nutzbarkeit des Predigtamtes zu überzeugen nöthig hatte. Der Staat zeigte ihm glänzendere Bahnen, als die Kirche, und seinem Geiste hätte leicht jede andere Wissenschaft zusagender erscheinen können, als eben die Theologie, in der damals mehr, als in jeder andern, Mangel an Bildung, widerlicher Streit und Zerstörung herrschte. Aber er wählte den theologischen, kirchlichen Beruf, weil sein innerstes Wesen ihn dazu trieb. Die Theologie und Kirche sind von früh an der innerste Mittelpunct seiner Thätigkeit gewesen; seine Liebe dazu ist mit den Jahren gewachsen; die philosophischen und philologischen Studien waren kein Nebenwerk und keine Liebhaberei für ihn, aber seine Virtuosität darin hat nur dazu gedient, seine theologische und kirchliche Meisterschaft zu schmücken und zu vollenden.

Schleiermacher hat die Reformation der Zeit in der Theologie und Kirche nicht allein vollbracht. Kein großer Mann steht allein, ohne Hülfe und Gemeinschaft in seiner Zeit. Aber Schleiermacher ist mit wahrer Originalität vorangegangen, er hat die theologische und kirchliche Neubildung vorzugsweise angeregt und geleitet, und die vornehmsten Hülfen und Genossen seines Werkes sich erst gebildet. Er hat eine Schule gestiftet, sofern er besonders seit seinem ersten Auftreten als Lehrer der Theologie und Prediger in Halle durch Rede und Schrift eine Menge begeisterter Zuhörer und Verehrer um sich gesammelt und an sich gefesselt hat, welche von ihm angeregt und belebt in seinem Geiste gewirkt haben und noch wirken. Es möchte unter denen, welche der neuen Richtung in der Theologie und Kirche dienstbar und hülfreich geworden sind, wenige geben, welche nicht den Vorlesungen oder den Schriften Schleiermachers ihre vornehmste Anregung verdanken. Ja mittelbar sind alle neueren Theologen seine Schüler geworden, selbst diejenigen, welche jetzt einer andern, selbst entgegengesetzten Richtung folgen. Seine Anregung wenigstens ist die bewußte oder unbewußte Voraussetzung bei Allen. Hat er in diesem Sinne eine Schule gestiftet, so hat er es in einem andern Sinne nicht. Es war seine Art, mehr anregend, als vorschreibend, mehr verbreitend und freimachend, als zusammenziehend, ausschließend und bindend zu wirken. Eine Schule, die mit bewußter Absicht als Partei auftritt, sich in einer bestimmten Manier abschließt und verschließt, hat er nie stiften wollen. Dazu stand ihm bei aller Kraft und Schärfe seiner Subjectivität die Kirche und Wissenschaft zu hoch und war sein Geist zu frei und umfassend. Wie er selbst bei aller Sicherheit und Fülle des Gefundenen ein Suchender, ζητητικός, war und bis an sein Ende blieb, wie er freie Eigenthümlichkeit zu den höchsten Gütern des Lebens rechnete: so war ihm auch in seiner Wirksamkeit vorzüglich nur daran gelegen, jeden

zu einem nach Wahrheit mit Ernst und Liebe Suchenden zu bilden, die Eigenthümlichkeit eines Jeden so frei und frisch zu machen, daß er bei aller Anregung von Außen die Wahrheit auf seine Weise mit Freiheit besitzen könnte. Freie, selbstständige Schüler wollte er ziehen, sclavische Nachbeter und Nachtreter waren ihm verdrießlich. — Aber es gibt nicht wenige unter seinen Schülern, welche, obwohl durch ihn zuerst angeregt für die neue Richtung, nachher zum Theil in Widerspruch und Kampf mit ihm gerathen sind. Dieß hat manchen Freund Schleiermachers betrübt, am meisten dann, wenn den Bekämpfenden anzumerken war, daß sie die besten Waffen erst ihm entwendet oder von ihm gelernt hatten zu gebrauchen. Wir können sie in seinem Geiste nur dann tadeln, wenn sie undankbar für das Empfangene die Gemeinschaft der Liebe mit ihm aufgehoben haben. Ueber die Verschiedenheit der Richtungen und die Abweichungen von ihm war Niemand getrösteter, als Schleiermacher selbst a). Er war nicht ohne Sinn für liebevolle Anerkennung und Anschließung; Verkennung und lieblose Trennung konnten ihn schmerzen; aber er hatte aufrichtige Freude an der Mannichfaltigkeit der Beziehungen und Richtungen, an Gegensätzen und ehrlichen Käm-

a) Es scheint mir, sagt er in den Erläuterungen zu den Reden über die Religion S. 345, besonders in jeder Zeit eines regeren religiösen Lebens, wie sie unleugbar — jetzt — bei uns eingetreten ist, für alle diejenigen, welche, sey es nun amtlich oder auch ohne äußern, nur kraft ihres inneren Berufs, eine merkliche religiöse Wirksamkeit ausüben, zu ihrer eigenen Beruhigung höchst nothwendig, sich zu dieser freieren Ansicht zu erheben (S. die schöne Stelle in den Reden S. 212 über das Meister- und Jüngerseyn auf dem religiösen Gebiete), damit sie sich nicht wundern, wenn Viele von denjenigen, welche zuerst von ihnen sind angeregt worden, hernach doch in einer ziemlich verschiedenen Ansicht und Empfindungsweise erst ihre volle Beruhigung finden. Jeder freue sich Leben erregt zu haben, denn dadurch bewährt er sich als Werkzeug des göttlichen Geistes; keiner aber glaube, daß die Gestaltung desselben in seiner Gewalt stehe.

pfen. Jene Erscheinung hatte außer dem Momente der geistigen Freiheit überhaupt einen ganz besondern natürlichen Grund in ihm selbst, und ich bin überzeugt, daß Schleiermacher ihn kannte. Er hatte auf eine eigenthümliche Weise die verschiedenen Elemente der Theologie in sich vereinigt und zu einem großartigen Ganzen verbunden. Aber was in ihm durch Natur und Fleiß innig verbunden war, war es nicht in Allen. Neben den großen Männern, welche durch ihre Natur und Art im Mittelpuncte der Dinge stehen, ist auf der Peripherie und im Kreise immer die Menge derer, welche, wenn sie auch von dem Mittelpuncte angezogen und bestimmt werden, immer nur die eine Seite und Richtung, die ihnen am meisten zusagt, oder worüber sie zuerst Herr werden, verfolgen, und darüber die andern und am Ende den Zusammenhang bildenden Mittelpunct verlieren. So ging es bei Schleiermacher. Viele, die er zuerst wieder für das positive Christenthum gewonnen, oder denen er die tiefe Quelle des religiösen Lebens im unmittelbaren Gefühl geöffnet, oder denen er den kräftigen Zusammenhang und die Wahrheit im Geiste des kirchlichen Lehrsystems klar und lieb gemacht hatte, fanden sich dadurch so mächtig angeregt und fortgetrieben, daß sie über dieser Richtung die andere Seite, die er von dem Mittelpuncte aus, worin er lebte, mit gleicher Liebe und Kraft festhielt, die kritische, übersahen und verloren, ja am Ende entfremdet dieselbe als etwas Feindliches betrachteten. Bemerkenswerth und ein Zeugniß für die christliche Lebendigkeit seiner Lehrweise ist, daß unter denen, welche vorzugsweise die kritische Seite seiner Theologie liebgewannen und darin weiter gingen, wohl Niemand seyn möchte, der nicht zugleich das religiöse und positive kirchliche Moment festgehalten und gepflegt hätte. Aber wie Schleiermacher von der lebendigen Mitte aus, wo er stand, die einseitigen Richtungen der Zeit leicht erkannte, und, wenn sie ein Uebergewicht zu bekommen droheten, für Pflicht hielt, sie,

wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar dadurch zu bekämpfen, daß er die entgegengesetzte Seite stärker hervorhob, — so konnte es leicht geschehen, daß, wer ihn in dieser Richtung mit Entschiedenheit und Eifer kämpfen sah, zumal, wenn er selbst von dem zürnenden Ajax getroffen wurde, meinen konnte, er stehe im Widerspruch und Feindschaft mit der Wahrheit, die er doch sonst selbst vertheidigt hatte. So sind Mißverständnisse, stille und laute Feindschaften und Trennungen mitten unter denen entstanden, welche ihm sonst angehörten. Er selbst sagt darüber in seiner Art: „Tritt eine einseitige Tendenz allzustark hervor, so ist es meine, ich weiß nicht, soll ich sagen, Art oder Unart, daß ich aus natürlicher Furcht, das Schifflein, in dem wir alle fahren, möchte umschlagen, so stark als bei meinem geringen Gewichte möglich ist auf die entgegengesetzte Seite trete." Auch dieses harmlose Wort der maßhaltenden und bewahrenden Wahrheit und Liebe haben diejenigen mißverstanden, und als endlich zu Tage kommenden Ausdruck seines inneren Schwankens und Schaukelns verschrieeen, welche in den verschiedenen Richtungen der Zeit nur Verderben und in dem Gegensatze, den sie mit Zorn bestreiten, nichts als Unwahrheit und Abfall vom Christenthume sehen. Von dieser hochmüthigen Art war Schleiermacher weit entfernt. Bei aller Größe des Gewichtes, das er auf die Seite brachte, wo er gerade kämpfte, hat er doch niemals das Centrum der wahren reformatorischen, alle Elemente des christlichen Lebens und Denkens vereinigenden Theologie vergessen, sondern so oft er auch nach verschiedenen Seiten hin kämpfend auszog, hat er sich immer wieder mit Liebe darauf, als seinen eigentlichen Standpunct, zurückgezogen, und die Quelle des lebendigen Evangeliums nie verlassen. Nur zwei Feinde hatte er, die er als solche immerdar von neuem bekämpfte, bis auf den letzten Mann, die Knechtschaft des Buchstabens, welche die

Freiheit, und die frivole Flachheit, welche die ewige Wahrheit des Evangeliums leugnet.

Betrachten wir jetzt die wissenschaftlich theologische und praktisch kirchliche Wirksamkeit Schleiermachers im Einzelnen und charakterisiren zunächst jene, wie sie sich in seinen Schriften darstellt, so liegt der charakteristische Ausgangspunct derselben in seinen durch Lob und Tadel gleich berühmt gewordenen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Diese erschienen zuerst 1799, dann 1806 und 1821, das dritte Mal mit erläuternden und rechtfertigenden Anmerkungen. Die Schrift gehört zum Theil ganz der Zeit an, in der sie entstanden ist; sie trägt das Gepräge der Beziehungen und der Gemeinschaft, in welcher sie zuerst geschrieben wurde. Es war eben die Zeit, wo es in einem nicht kleinen Kreise noch für geistvoller und gebildeter gehalten wurde, die Religion, insbesondere die positive christliche, zu bekämpfen, oder sie höchstens als Zuchtmittel des gemeinen Volkes den Herrschern zu empfehlen, als sie zu vertheidigen als nothwendigen Grund und Halt aller wahren Bildung der Menschheit. Die herrschenden theologischen Schulen, — weder die orthodoxe, noch die heterodoxe, — waren wenig geeignet, die frivolen Vorurtheile der Zeit gegen die Religion zu zerstreuen. Die kirchliche Orthodoxie hielt an Begriffen und Formeln fest, welche durch den wahren Fortschritt der Zeit ihre Kraft und Lebendigkeit in der Kirche wirklich verloren hatten. Die Heterodoxie aber, die philosophische, wie die historisch kritische, war damals überwiegend im Niederreißen begriffen; es fehlte ihr die lebendige Idee der Religion, die Divination, die Begeisterung, Neues und Besseres zu erbauen; ja sie war zum Theil darauf aus, die Religion ihres Principats zu berauben, sie aus dem Centrum des Lebens in die Sei-

ten- und Hintergebäude der Wissenschaft oder der durch sich selbst bestehenden Sittlichkeit zu verweisen. Dieß bestimmt im Allgemeinen den Zweck, Inhalt und Ton jener Reden. Schleiermacher fühlte sich gedrungen, mit der doppelten Heeresmacht einer jugendlich frischen Begeisterung für die Religion und einer scharfen lebendigen Dialektik auszuziehen, das Gebiet der Religion für die Gebildeten gleichsam von neuem zu entdecken und zu erobern, die Religion in ihrem wahren ursprünglichen Sitze, in dem vollen Glanze ihrer Macht und Schönheit, befreiet von Mißverständnissen und Entstellungen ihrer Feinde und Freunde darzustellen, und die irgendwie Empfänglichen zu neuer Liebe dafür zu entflammen. Ohne eine ungewöhnlich glänzende Beredtsamkeit schien ihm dieß nicht möglich! Diese ist auch von Gegnern wenigstens bewundert worden, und hat wohl wesentlich dazu beigetragen, auch die Verschloßneren für den Gegenstand zu interessiren. Es sind Reden, sagte damals Friedrich Schlegel, die ersten der Art, die wir im Deutschen haben, voll Kraft und Feuer und doch sehr kunstreich, in einem Style, der eines Alten nicht unwürdig wäre. — Die Gemeinschaft, in der Schleiermacher damals lebte, war die Genossenschaft jener frischen, vielleicht etwas übermüthigen Geister, welche ihren entschiedenen Widerspruch gegen die Armseligkeit und Philisterei der Zeit durch eine kühne und kecke Polemik in dem Athenäum kundgaben und geltend machten. Hieraus erklärt sich zum Theil die polemische Form, die Keckheit und Kühnheit der Behauptungen, wodurch die Reden den sogenannten Besonnenen und Nüchternen eben so sehr ein Aergerniß, als jugendlichen Gemüthern eine Freude waren. Aber abstoßend, wie anziehend, waren sie für alle im höchsten Grade erregend. Unleugbar war die Art, wie Schleiermacher das Wesen der Religion in jenen Reden auffaßte und darstellte, ein Product seiner ganzen bisherigen Bildung und ein treues Abbild seiner Individualität. Friedrich Schlegel nannte es in dieser Hinsicht „das eigenste

Buch, was wir haben, von einer unendlichen Subjectivität." Ein Mann, der sich bewußt geworden war, die Religion in der tiefsten Tiefe seines Geistes, als den heiligsten Feuerheerd seines Lebens, vor aller Speculation der Wissenschaft und vor allem Handeln in sich zu haben, als die tiefere Quelle von beiden, — konnte sie weder als ein Erzeugniß, noch als hülfreiche Ergänzung des Wissens und Handelns denken. Er wies ihr als unabhängiger Herrscherin über das ganze Leben das Gefühl als ursprünglichen und wesentlichen Sitz an, aber das Gefühl als Central- und Brennpunct, als innerste Wurzel des geistigen Lebens. Um alles, was unter den Menschen Religion ist, als solches zur Anerkennung zu bringen, und liebevoll auch die untersten Stufen derselben in die Idee der Religion aufnehmen zu können, faßte er diese subjectiv so weit, und objectiv so allgemein als irgend möglich. Aber wie er sich bewußt war, die Religion als eine bestimmte und wahre nur als Christ und in der christlichen Kirche zu besitzen, so mußte er auch darauf ausgehen, zu zeigen, wie alle Religion in der Menschheit nur durch positive Religion und Gemeinschaft wirklich und lebendig sey. Unverkennbar ist in den Reden der Einfluß seiner Studien des Plato, Spinoza, Kant, Jakobi und Fichte; aber diese halfen ihm nur anregend und bildend, sich seiner Eigenthümlichkeit recht bewußt zu werden. Wer die Reden aufmerksam und ohne Vorurtheil liest, wird leicht erkennen, daß Schleiermacher in seinem Denken über die Religion weder jakobisch noch fichtisch, weder platonisch noch spinozistisch, sondern ganz er selbst ist, und zwar er selbst mit seinem im Christenthume tief eingewurzelten Gemüth. — Man hat ihm gerade am meisten dieser Reden wegen den Vorwurf des Pantheismus gemacht, oft gedankenlos, aber zuweilen mit Besinnung und Ernst. Der Schein, ja der bestimmte Ausdruck ist hie und da allerdings gegen ihn. Aber nun, wer den besondern Standpunct und Zweck der Reden in

ihrer Zeit unbeachtet läßt, und mißverstehend einzelne äusserste Grenzpuncte für den Mittelpunct und Kern derselben hält, nur wer jede tiefere und innigere Auffassung des im religiösen Gemüthe unauflöslichen Verhältnisses zwischen Gott und der Welt für Pantheismus erklärt und sich lieber jede kalte mechanische Ansicht von der Welt ohne den lebendig in ihr wirksamen Gott, als irgend welche Erweichung und Entschränkung starrer und einseitiger Begriffe gefallen läßt, kann den Pantheismus für Schleiermachers wahre und bleibende Meinung halten. Wenigstens nach dem, was Schleiermacher in der dritten Ausgabe erläuternd darüber gesagt hat, ist es unmöglich, ohne Eigensinn und Verletzung der Liebe den Vorwurf zu wiederholen. Die Reden gehören allerdings einer früheren Bildungs- und Durchgangsstufe in Schleiermachers Leben an und müssen daraus erklärt werden. Nach der Dogmatik hätte er sie nicht mehr schreiben können, oder anders schreiben müssen. Es sind Schutzreden mehr für die Religion überhaupt, als für das Christenthum insbesondere, gleichsam im Vorhofe der Theologie, fast möchte ich sagen, im Vorhofe der Heiden gehalten, — aber dennoch enthalten sie bereits deutlich genug die eigenthümlichen Grundlagen und Grundrichtungen seiner ganzen Theologie, und es erklärt sich daraus, daß, als Schleiermacher im J. 1821 die, wie er meinte, von dem indeß veränderten Zeitalter nicht mehr geforderte Schrift doch wieder vorzunehmen genöthigt war zu einer neuen Ausgabe, er bei Vergleichung der jugendlichen Arbeit mit seinem gereifteren christlichen Denken in den Anmerkungen zwar manches zu erläutern, manches zu modifiziren und zu entschuldigen, aber doch wesentlich nichts zu bereuen und aufzugeben fand.

Bis zum J. 1804 war er als eigentlich gelehrter Theolog wohl nur in engeren Kreisen bekannt. Seitdem er aber in diesem Jahre als öffentlicher Lehrer der Theologie in Halle auftrat, erregte er zunächst durch seine Vorlesungen

die Aufmerksamkeit, bald auch die hingebendste Begeisterung der empfänglichen Jugend. Ich erinnere mich sehr wohl, wie damals ältere Mitschüler von mir aus Halle zurückkehrend das neue Licht, das ihnen in Schleiermacher aufgegangen war, begeistert priesen. Es lag in der Geschichte seiner Bildung und seiner Individualität, daß er, außer der systematischen und praktischen Theologie, insbesondere die neutestamentliche Exegese und Kritik mit Vorliebe betrieb. Er hat auf diesem Gebiete tiefeingehende und umfassende Studien gemacht, aber unstreitig mehr nach der christlichen und griechischen Seite hin, als nach der alttestam. und hebräischen. Was man im engeren Sinne Gelehrsamkeit nennt, war ihm nicht fremd, aber, wie er mir einmal scherzhaft schrieb: Notizen suchte man bei ihm vergebens. Er las sorgfältig, was in sein Fach einschlug, aber mehr auswählend, als sammelnd. Und wie er von Natur ein der Idee zugewendeter und zugleich künstlerischer Geist war, in der Art Plato's, forschend überall nach der lebendigen Idee, dem Zusammenhange des Ganzen, für die gefundene Idee aber die entsprechendste, lebendigste und reinste Form suchend, so war auch von Anfang seine Darstellung auf dem Gebiete der gelehrten Theologie überwiegend eine künstlerische, schlank und frei von der Noth und Zerstreuung gelehrter Citate. In dieser Art ist sein kritisches Sendschreiben über den sogenannten ersten Brief des Paulus an den Timotheus 1807 geschrieben. Mit diesem Probestück seiner theol. Gelehrsamkeit machte er sich zuerst der gelehrten theologischen Welt bekannt, auch dem Theile derselben, der seinen Reden über die Religion eben keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Aber es war das Probestück eines Meisters. Die historische Kritik des Kanons war seit Semler schon mit großer Freiheit geübt worden. Auch die kritischen Schwierigkeiten jenes Briefes, besonders in seinen historischen Verhältnissen waren bereits bemerkt worden, und Schmidt in Gießen hatte

keine Scheu gehabt, die Echtheit des Briefes wenigstens anzuzweifeln. Aber dennoch war das Sendschreiben neu und einzig in seiner Art. Man kann es ansehen als die erste Verpflanzung der genialen Kritik, welche Meister wie Bentley auf dem classischen Gebiete geübt hatten, auf das Gebiet der neutestamentlichen Literatur. Man war unter den Theologen bisher gewohnt, nur diejenigen Schriften der zweifelnden Kritik zu unterwerfen, welche in der alten Kirche mehr und weniger als Antilegomena galten. Wo aber die alte Kirche, wie dem ersten Briefe an den Timotheus, so einstimmig Zeugniß gab, daß er echt sey, da wagte auch Semlers Schule nicht, zu zweifeln. Um die historischen und exegetischen Schwierigkeiten des Briefes zu heben, nahm man lieber seine Zuflucht zu Hypothesen, als zum Verdacht. Schleiermacher aber wagte eine durchgreifende divinatorische Kritik. Er verschmähete dabei selbst die Hülfe, die ihm das Fehlen der Pastoralbriefe im Kanon des Marcion gewähren konnte. Wie bei ihm der Verdacht entstanden war durch ein zusammenhängendes Studium der paul. Briefe und durch ein tiefeindringendes Hineinleben in die ganze Art und Weise des Paulus, so führte er auch den Beweis gegen die Echtheit des Briefes aus inneren Zweifelsgründen, aus der unpaulinischen Art desselben in Gedanken und Schreibweise, dem Mangel an Zusammenhang, der Unfügsamkeit und Unklarheit der historischen Beziehungen, und der verdachterregenden compilatorischen Verwandtschaft mit den beiden andern Pastoralbriefen u. s. w. Die Kritik ist so scharfsinnig, die Darstellung so lebendig heiter, so hinreißend, daß wer sich dem ersten Eindrucke nur einigermaßen sorglos hingibt, fast unwillkürlich beistimmt. Wenn man sich besinnt und das Einzelne genauer prüft, so erkennt man freilich wohl die Schwäche einzelner Beweispuncte, die Gewagtheit einzelner Behauptungen; man wird bedenklich gegen eine Kritik, welche die paulinischen Briefe wie classische Schriften behandelt, einen abgeschlossenen und uns völlig

erkennbaren Typus der paulinischen Sprache und Briefweise, und bei so mangelhaften Nachrichten einen völlig bekannten abgeschlossenen Kreis der historischen Verhältnisse des Apostels voraussetzt; aber, wiewohl es dem jüngern Plank und Andern gelungen ist, gegen die schleiermacher'sche Kritik vieles zur Vertheidigung des Briefes und zur Beruhigung der Gemüther aufzubringen, so ist doch nicht alles Störende weggeräumt und der kirchliche Glaube an die Echtheit des Briefes hat eine Wunde erhalten, welche aller bisherigen Heilkünste ungeachtet noch nicht ganz geheilt ist. Aber bei aller Kühnheit der Kritik hatte Schleiermacher doch darin ein Maß. Als späterhin Eichhorn alle drei Pastoralbriefe als unecht verwarf, erinnere ich mich von Schleiermacher gehört zu haben, daß ihm dieß über die Grenze zu gehen scheine, und daß wer die beiden andern Pastoralbriefe verwerfe, dadurch das Recht und den Boden für die Kritik des ersten aufgebe. Wie man auch über das Recht und Resultat der schleiermacher'schen Kritik denken mag, — ein genialeres, auch in der Form ausgezeichneteres Product der neutestamt. Kritik haben wir nicht aufzuweisen. Ich habe classische Philologen uns darum beneiden hören. Die divinatorische Kritik, welche vornehmlich durch jenes Sendschreiben unter uns angeregt worden ist, hat etwas Gefährliches, am allerwenigsten ist sie Jedermanns Ding. Aber sie gehört zur Vollendung der theologischen Wissenschaft des Kanons, und wie es keinen vernünftigen Grund gibt, sie auf dem theologischen Gebiete für weniger nothwendig zu halten, als in der classischen Literatur, so muß es Schleiermacher als ein wahres Verdienst angerechnet werden, sie auf eine solche Weise unter uns eingeführt zu haben. Die historische Kritik des christlichen Kanons blieb eine Lieblingsbeschäftigung für Schleiermacher. In seinen exegetischen Vorlesungen mag noch mancher kritische Wink, manche kritische Frage und Antwort, ähnlich seinem Aufsatze über die Zeugnisse des Pa-

pias von unsren beiden ersten Evangelien a); versteckt liegen. Als Schriftsteller übte er sie späterhin, in seinem kritischen Versuche über die Schriften des Lukas, erster Theil 1817, an dem Evangelium des Lukas, in Beziehung auf das schwierige Problem der Entstehungsweise der synoptischen Evangelien. Es ist bekannt, wie besonders seit Lessing dieß Problem durch eine Reihe von Hypothesen fast erschöpft, aber doch nicht gelöst, sondern nur räthselhafter geworden war. Schleiermacher führte, mit Dr. Gieseler zusammentreffend, die Forschung aus den luftigen Regionen, wohin Eichhorns Hypothese von dem Urevangelium verführt hatte, auf den sichern Boden der Geschichte und Exegese zurück. Seine Hypothese — eben so einfach als historisch wahrscheinlich — ist die, daß unsere Evangelien als von einander unabhängige Sammlungen bereits vorhandener, kleinerer und größerer evangelischer Memorabilien anzusehen seyen. Er versuchte, diese Hypothese zunächst an dem Evangelium des Lukas zu bewähren. Durch tieferes Eingehen in die Structur dieses Evangeliums, durch Vergleichung desselben mit den beiden andern, sucht er auf die scharfsinnigste Weise die zum Grunde liegenden evangelischen Aufsätze in ihrer ursprünglichen Gestalt und Art ausfindig zu machen, und die Art und Weise zu bestimmen, wie Lukas bei ihrer Zusammenstellung und Anordnung verfahren sey. Das apologetische Interesse der heil. Schrift hat dadurch nur gewonnen, nicht nur, weil es durch die Wahrheit überhaupt immer nur gewinnen kann, sondern auch, weil die Ueberzeugung von der Güte der Quellen des Lukas und seiner Gewissenhaftigkeit in der Behandlung derselben durch Schleiermachers Versuch wesentlich gefördert worden ist. Man hat der Schrift vorgeworfen, daß sie, besonders was die Abschnitte und Fugen, so wie die ursprüngliche Gestalt der Quellen betrifft, oft mehr scharfsinnig, als wahrschein-

a) In den Studien und Kritiken 1832 Heft 4 S. 735 ff.

lich sey. Aber es lag theils in Schleiermachers Art, theils in der Natur eines solchen ersten Versuches, die Ansicht bis aufs Aeußerste mit aller Schärfe durchzuführen. Es ist ein Vorzug solcher scharfen Untersuchungen, daß sich aus ihnen deutlich erkennen läßt, wie weit man gehen kann. Dieß ist immer ein wesentlicher Gewinn. Die fortgesetzte Kritik, insbesondere die gleichartige Durchführung der schleiermacher'schen Methode in den beiden andern Evangelien wird unfehlbar zu mancherlei Modificationen, Beschränkungen, Correctionen führen. Aber nur indem man in seiner Art fortfahren wird, die comparative Betrachtung der Evangelien mit der Untersuchung über die individuelle Art jedes einzelnen Evangelisten zu verbinden, wird das kritische Problem der Evangelien je länger je mehr zur Befriedigung der Wissenschaft und der Kirche gelöst werden. Aber selbst, wenn man sich späterhin genöthigt sehen sollte, andere Wege einzuschlagen, wird, wenn es nur die Wege der Wahrheit sind, das große Verdienst Schleiermachers um die wesentliche Förderung der Untersuchung immer mit Dank anerkannt werden müssen a).

Die Schriften über den ersten Brief an den Timotheus und das Evangelium des Lukas enthalten bei der natürlichen Verknüpfung der Kritik mit der Exegese auch Proben von Schleiermachers exegetischer Methode, aber mehr nur gelegentliche. Wer seine exegetischen Vorlesungen zu hören das Glück gehabt hat, wird von seiner exegetischen Art besser Rechenschaft geben können, als ich. Ich kenne sie außer jenen gelegentlichen Proben nur aus seiner exegetischen Abhandlung über Col. 1, 15 — 20. b), und aus den Erzählungen seiner Zuhörer. Das Bild, welches ich mir

a) Der englische Uebersetzer der Schrift sagt in seiner Introduction sehr wahr: It deserves to be studied as a specimen of exegetical criticism, which has seldom been equalled and which cannot fail to excite the admiration even of those, who do not admit all its conclusions.

b) S. Studien und Kritiken v. J. 1832. S. 497. ff.

davon gemacht habe, ist dieses: Schleiermacher wußte von keiner andern Auslegung der heil. Schrift, als der, in welcher sich philologischer Geist und Kunst mit lebendigem Interesse am Kanon, als der ursprünglichen, normalen Darstellung des Christenthums gegenseitig durchdringen. Er erklärte in seiner Encyclopädie ausdrücklich, daß die Exegese ohne wahres theologisches christliches Interesse eben so eitel und unstatthaft sey, als ohne philologischen Geist und Kunst. Das Ziel aller Auslegung bestand für ihn darin, jeden einzelnen Gedanken mit seinem Verhältnisse zur Idee des Ganzen zugleich richtig aufzufassen und so den Act des Schreibens nachzuconstruiren. Wie er nun vor allem darauf ausging, diese Hauptaufgabe auf eine wahrhaft philologische Weise zu lösen, so ließ er sich in seinem exegetischen Vortrage wenig oder gar nicht darauf ein, die grammatischen und historischen Elemente der Lösung besonders zu erörtern, sondern, indem er, um alle Zerstreuung zu vermeiden, diese mehr oder weniger voraussetzte oder nur in sofern berührte, als sie der hermeneutischen Operation wesentlich dienten, ging er überall stracks auf die Construction und Darstellung der Gedanken und ihres Zusammenhanges los. Er nahm diese Construction überwiegend formell. Die ascetische, apologetische, systematische G e d a n k e n e n t w i c k l u n g überließ er geeigneteren Vorträgen. In dieser Hinsicht dienten seine Predigten wesentlich dazu, seine Auslegung nach der mehr realen und populären Seite hin zu vervollständigen. Sie sind ein Schatz für die exegetische Gedankenentwicklung. — Seine wissenschaftliche Auslegung war vorzugsweise dialektisch und beruhete auf der Voraussetzung strenger Gesetze des Denkens und Schreibens auch bei dem Schriftsteller. In diesem Theile der Auslegung war er ausgezeichnet und ein wahrer Meister. — Die hermeneutische Operation besteht aus zwei gleich wesentlichen, scheinbar einander ausschließenden, aber in Wahrheit unzertrennlichen Richtungen des Geistes, der

eintauchenden und auftauchenden, wie ich sie nennen möchte. Unter der ersteren verstehe ich das völlige Eingehen, sich gleichsam Versenken in den Geist und die besondere Art des Schriftstellers. Dazu gehört im gewissen Grade eine Selbstentäußerung, eine Hingebung, wie sie in der Freundschaft Statt findet. Dieß ist die erste, wesentliche Bedingung alles wahren Verstehens, welches um so reiner und objectiver ist, je mehr der Ausleger dabei sich und seine Eigenthümlichkeit und Zeit verleugnet. Diese hermeneutische Selbstverleugnung aber soll eben so wenig, als die im engeren Sinne sittliche, ein Aufgeben des eigenen Selbst seyn, sondern nur eine Erweiterung desselben. Ist das Eingehen in den Schriftsteller nicht zugleich eine selbstthätige Auffassung, eine wahre Aufnahme des Fremden in das eigene Selbst, eine persönliche, individuelle Aneignung, so ist es fruchtlos, weil es mehr oder weniger bewußtlos oder geistlos ist. Die Auslegung ist erst mit der individuellen Aneignung, gleichsam Uebersetzung des Fremden in das Eigene vollendet. Das Höchste, was die Auslegung erreichen kann, ist, den Schriftsteller eben so objectiv (eingehend, eintauchend) aufzufassen, als individuell (auftauchend und aneignend) wiederzugeben. So lange zwischen dem Schriftsteller und Ausleger keine wahre, reine Freundschaft besteht, keine volle Ausgleichung, ist die Auslegung mehr und weniger dem Mißverständnisse und Nichtverständnisse ausgesetzt. Die exegetische Aufgabe in dieser Höhe und Tiefe völlig zu lösen, gelingt keinem Einzelnen. In jedem, auch dem hingebendsten Ausleger bleibt von seiner Individualität immer ein Unüberwundenes, Unausgeglichenes zurück, wodurch die reine Objectivität des Verständnisses gestört wird. Wer sich aber nur hingibt, ohne sich zugleich kräftig anzueignen, dem fehlt mehr und weniger die Kraft, das Aufgenommene auszulegen und so das Verständniß für Andere zu vermitteln. — Die Gaben der Auslegung sind nicht gleich vertheilt.

Schleiermacher gehört zu denen, welche weit mehr eigenthümlich auffassen, als sich hingeben, den Schriftsteller mehr zu sich herüberziehen, als sich von ihm ziehen lassen. Es hat diese Art, wenn sie das Hineingehen in den Schriftsteller nicht ganz vernachlässigt, ihr Recht wie ihr Gutes. Gerade durch das Hindurchgehen des neutestamentlichen Schriftinhaltes durch recht viel tüchtige individuelle und originelle Auffassungen wächst sein Verständniß und seine Aneignung in der Kirche. Insofern muß man sagen, Schleiermacher habe durch die Eigenthümlichkeit und Originalität der Auffassung auch die Exegese bedeutend gefördert. Aber eben seine mächtige Eigenthümlichkeit, die sich Allem aufprägte, was in seinen Kreis trat, hinderte ihn, in die neutestamentlichen Schriftsteller mit der Hingebung, der Selbstvergessenheit einzugehen, welche nothwendig ist, um den fremden Sinn und die fremde Form ohne alle Verletzung rein wiederzugeben. Unter den neutestamt. Schriftstellern stand seiner Eigenthümlichkeit keiner näher, als Paulus; er liebte ihn von allen am meisten. Eben deßhalb hat er das Verständniß desselben wohl am meisten gefördert. Aber wie es der Liebe kräftiger Menschen leicht begegnet, unvermerkt verwandelt Schleiermacher den Apostel in sich; er läßt ihn eben so streng dialektisch denken, als künstlerisch schreiben; und indem er in Paulus mehr sich selbst, als den Paulus in sich sieht, begegnet es ihm, daß er bei allem Scharfsinne und der fast zauberischen Gewalt seiner exegetischen Argumentation und Darstellung, z. B. Col. 1, 15—20., mehr sich auslegt, als den Apostel. Dieß kann uns aber durchaus nicht abhalten, sein Verdienst um die exegetische Theologie um so höher anzuschlagen, da er selbst da, wo er kraft der Uebermacht seines eigenthümlichen Geistes irrte, mehr wissenschaftliches Leben und Streben in der Exegese anzuregen vermochte, als hundert Andere, welche aus Mangel an Geist und Eigenthümlichkeit nicht einmal zu irren vermögen.

Eine bedeutende Epoche in Schleiermachers theologischer Wirksamkeit macht die Stiftung der Universität Berlin, im J. 1810. Ich weiß nicht, was für einen Antheil er an dieser Stiftung gehabt hat. Seine geistreiche Schrift über die Universitäten soll nicht ohne Einfluß darauf gewesen seyn. Aber das weiß ich, Berlin bezeichnet, wie ein Jahrhundert früher Halle, eine neue Periode in der Theologie, und es ist nicht zufällig, sondern lag in dem höher geordneten Zusammenhange der Dinge, daß Schleiermacher gleich von Anfang an der Spitze der theologischen Facultät der neuen Universität erscheint, wie Savigny an der Spitze der juristischen. Den Geist der neuen Universität auf dem theologischen Gebiete bezeichnet bald nach der Stiftung Schleiermachers kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen 1811. Nur wenige Bogen, aber eine ganze Welt neuer Gedanken! Die theologische Encyclopädie und Methodik, als Wissenschaft ein rein deutsches Bedürfniß und Erzeugniß, bedingt durch die Art der akademischen Studien in Deutschland, war bereits durch Rössel, Kleucker, Planck bedeutend gefördert worden. Aber Schleiermacher läßt auch seine nächsten Vorgänger weit hinter sich. Zum ersten Male erscheint hier die Theologie als ein organisches Ganzes, auf eine bewunderungswürdige Weise architektonisch construirt von ihrem praktischen Ausgangspuncte, dem Bedürfnisse einer gesetzmäßigen Leitung der christlichen Kirche und dem nothwendigen Interesse des Theologen daran, — bis zu ihrem praktischen Gipfelpuncte, der Theorie und Technik der kirchlichen Praxis. Alle wesentlichen Elemente der Theologie, die religiösen und wissenschaftlichen, die praktischen und theoretischen, die positiven und philosophischen mit gleicher Anerkennung aufnehmend, scheidend, verbindend, ordnend, führt Schleiermacher mit kunstreichem Geiste ein prachtvolles, eben so wohl gegründetes, als vollständiges, innerlich zusammenhängendes

Gebäude auf. Bei der einfachen Ordnung findet sich ein Jeder leicht darin zurecht; jedes theologische Talent und Interesse findet seinen Platz, seine Arbeit; alles greift lebendig in einander; keiner darf müßig seyn; nur der Träge und Unwissenschaftliche ist ausgeschlossen auch ohne ausdrückliche Verweisung. Man weiß nicht, was man an der Schrift mehr bewundern soll, den großartigen Grundriß, wonach das Ganze angelegt ist, oder die Kühnheit und Originalität der Ausführung. Der Grundriß lag allein in Schleiermachers Geiste; die damalige Gestalt der Theologie enthielt nur einige Grundlinien und Grundverhältnisse dafür, und auch diese zum Theil in einer andern Ordnung und Verbindung. Da die Idee der Theologie, von der Schleiermacher ausging, größer war als die damalige Wirklichkeit, so enthält seine Darstellung mehr eine Theologie der Zukunft, als der Gegenwart. In diesem Sinne ist es zum Theil ein wahrhaft prophetisches Werk, welches bei lebendigem Fortschritte in unsrer Wissenschaft und Kirche je länger je mehr in Erfüllung gehen wird. Soll ich im Einzelnen das Neue und den vornehmsten Gewinn der Schrift angeben, so muß ich aufmerksam machen theils auf die innige Verknüpfung der theologischen Wissenschaft mit der Idee der Kirche, wodurch der positive praktische Zweck und das sittliche religiöse Interesse der Theologie bestimmt wird; theils auf die Bestimmung und Stellung des Begriffs der philosophischen Theologie, gleich am Eingange des theol. Studiums, wodurch der alte Streit über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie auf eine einfache Weise geschlichtet wird; theils auf die eigenthümliche Verknüpfung der exegetischen, kirchenhistorischen und systematischen Elemente unter dem gemeinsamen Begriff der historischen Theologie, wodurch die schädliche Trennung dieser Theile aufgehoben, und namentlich auf dem systematischen Gebiete der immer noch vorkommenden Vermischung der Dogmatik mit der Religionsphilosophie, der theologischen

Moral mit der philosophischen gewehrt wird; theils auf die grandiose Art, wie die praktische Theologie als ein organisches Ganzes construirt und in die Idee der Theologie als ein integrirender Theil, ja als die Krone derselben aufgenommen wird a); theils endlich, was die Methodik betrifft, auf die durchgreifende Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Besitzthum in der Theologie, ohne das Niemand ein Theolog seyn kann, und der besonderen Virtuosität, wodurch die eigentlich akademische Thätigkeit bedingt ist. — Man hat der Darstellung die epigrammatische Kürze vorgeworfen. Aber sie soll eben nur Sätze enthalten, welche nur die Meister in der Wissenschaft ohne weitere Erklärung verstehen können. Und, obgleich ich selber wünschen möchte, daß die neue Ausgabe v. J. 1830 noch mehr Erläuterungen enthielte, so muß ich doch bekennen, daß mir für akademische Compendien die Form der kurzen, selbst räthselhaften Sätze ungleich geeigneter erscheint, als die ausführliche, welche das Bedürfniß erläuternder Vorlesungen eher erstickt, als weckt. In sofern scheint mir Schleiermachers Darstellung auch in Hinsicht der Form ausgezeichnet.

Ich rechnete so eben zu dem Gewinnreichen dieser Schrift auch die eigenthümliche Art, wie darin die systematische Theologie (die Dogmatik, Moral und kirchl. Statistik) als integrirender, auf die Gegenwart der Kirche sich beziehender Schlußtheil der historischen Theologie über-

a) Ich freue mich in Dr. Nitzsch Observationes ad theologiam practicam felicius excolendam, Bonnae 1831. 4. die Schrift besonders auch in dieser Hinsicht so hochgestellt zu finden. Ich stimme ihm ganz bei, wenn er sagt: esse (hunc librum) ante omnia a caeteris libris, quibus hoc tempore theologorum litteratura vel aucta est vel inundata, plane segregandum, deinde eidem tamquam novum auctorem et antesignanum praeficiendum. — E prophetico genere si veniam demum, dicat aliquis eam esse methodum, dicat quoque e poetico interiori illo vocis sensu, quo Aristoteli poetici dicuntur.

haupt, in der, nach Schleiermachers Meinung, die Exegese den Anfang und die Kirchenhistorie im engeren Sinne das Mittelstück bildet, dargestellt wird. Hierin werden mir Andere, vielleicht die Meisten, widersprechen. Aber ich selbst gehöre zu denen, welche Schleiermachers Darstellung der system. Theologie in jener Beziehung nicht unbedingt billigen. Ich bin der Meinung, daß das wissenschaftliche Interesse, woraus die system. Theologie hervorgeht, überwiegend ein anderes ist, als das historische, das kritische selbst mit eingerechnet. Es ist eben das systematische, und zwar nicht das untergeordnete Interesse der organischen Anordnung eines gegebenen historischen Stoffes, sondern das Interesse, die Lehrsätze des christlichen Glaubens und Handelns in ihrer absoluten Wahrheit wissenschaftlich so darzustellen, daß aller Zweifel und Widerspruch und jede innere Zusammenhangslosigkeit des christl. Denkens darüber verschwindet. Dieß ist ganz etwas anderes, als das historische. Allein ich muß dessen ungeachtet darauf verharren, daß Schleiermacher durch das starke Hervorheben des positiven, historischen Moments in der systematischen Theologie, durch Nachweisung ihres eigentlichen Objects und Inhalts in dem ausgebildeten dogmatischen und ethischen Bewußtseyn und Lehrbegriff der Kirche, und durch das Zurückdrängen der subjectiven Willkür und der individuellen Speculation wesentliche Verdienste hat, welche, wenn nicht jetzt, so doch gewiß späterhin, mit Dank werden anerkannt werden. Dieß führt mich aber auf dasjenige Werk, worin er jene Ansicht von der system. Theologie ausgeführt hat, das größte, — womit er seine literärisch theologische Wirksamkeit unter uns beschlossen und gekrönt hat, **seine Darstellung des christlichen Glaubens nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche**, erste Ausgabe 1821, 1822, zweite 1830, 1831.

Bei dem Streite der Meinungen und Richtungen auf diesem Gebiete ist es schwer, Alle zu überzeugen, daß mit

diesem Werke eine neue Periode, eine wahre Reformation in der dogmatischen Literatur beginnt. Ich wüßte ihm an historischer Bedeutung keines an die Seite zu setzen, als etwa die Institutio relig. Christianae von Johann Calvin zu seiner Zeit. Selbst die Gegner haben durch ihren lebhaften Widerspruch und Kampf Zeugniß geben müssen von seiner bewegenden und eingreifenden Gewalt. Es wird eine Zeit kommen, wo neue, epochemachende Entwicklungen in der Dogmatik die gegenwärtige, welche in dem schleiermacher'schen Werke liegt, zur Vergangenheit machen werden; aber, so lange Leben in unsrer Wissenschaft ist, wird nie eine Zeit kommen, wo man aufhören wird, dasselbe zu jenen beherrschenden, gleichsam prophetischen Höhepuncten zu rechnen, von wo aus neue Aussichten und neue Bahnen zum Ziele gewonnen und bestimmt werden.

Man hat in der schleiermacher'schen Dogmatik allgemein die dialektische Kunst bewundert, viele ohne recht zu wissen, was sie bewundern, manche ziemlich zweideutig, mit einem geheimen Grauen und einer bequemen Furcht, wodurch sie sich von der Mühe und Arbeit ihres gründlichen Studiums für befreiet halten. Aber es ist etwas Großes in der Wissenschaft und immer erfreulich fördernd, wenn ein ausgezeichneter Geist sie der Idee der strengen Wissenschaft näher bringt, Methode und Ordnung, Schärfe der Begriffe und systematischen Zusammenhang in ihr geltend und herrschend macht. Schleiermacher hat dieß in der Dogmatik in einem solchen Grade gethan und sein Verdienst ist in dieser Hinsicht um so *höher zu preisen*, da seine dialektische Kunst nichts weniger als scholastisch trokken, sondern lebendig und frei, den früheren Popularismus und die bloß äußerlich logische Methode sammt der feigen Verzweiflung an aller wissenschaftlichen Form von Grund aus überwältigt und durch die That widerlegt hat. — Aber dieß ist weder das einzige, noch größte Verdienst des schleiermacher'schen Werkes. Dieses liegt in der

That im Inhalte, darin nämlich, daß Schleiermacher den positiven Charakter der christlichen Glaubenslehre, ihre innerste Bedeutung und Beziehung im Leben der Kirche auf eine so entschiedene Weise von Anfang bis zu Ende hervorhebt. Bei aller Eigenthümlichkeit, Schärfe und Ehrlichkeit der subjectiven Auffassung hat er dadurch ungleich mehr als andere, welche in dem vermeintlichen Besitz rein objectiver, absoluter Begriffe, wie sie Gott selbst habe, dünkelhaft auf den subjectiven Gefühlstheologen, wofür sie den dialektischen Künstler halten, herabsehen, als auf eine niedere Stufe, welche sie längst überwunden haben, — dazu beigetragen, die objective und ewige Wahrheit des christlichen Glaubens wieder in den Gemüthern und in der Wissenschaft geltend zu machen. — Dr. Twesten sagt sehr richtig, „daß Schleiermacher, indem er die Dogmatik auf die Thatsachen des christlichen Bewußtseyns als ihre Grundlage und ihren wahren Gegenstand zurückgeführt, sowohl den Glauben selbst gegen die Eingriffe einer ihre Grenzen verkennenden Wissenschaft gesichert, als auch der Glaubenslehre ihre Selbstständigkeit wiedergegeben hat.“ Dieß Verdienst werden ihm noch die spätesten Nachkommen dankbar anrechnen, und es könnte wohl geschehen, daß, wenn auf die Trunkenheit der neuen absoluten Wissenschaft wieder eine Periode des nüchternen Skepticismus folgen sollte, dann die schleiermacher'sche Dogmatik das Hauptrüsthaus für die Waffen dagegen wird. — Man kann an dem Werke tadeln, daß das exegetische Fundament darin nicht die Breite und Vollständigkeit hat, die man wünschen möchte, daß das christliche Bewußtseyn nicht bestimmt genug in seiner ursprünglichen kanonischen Form aufgefaßt ist. Aber dieß hängt mit einem Vorzuge zusammen, den man dankbar anerkennen sollte, nämlich damit, daß Schleiermacher den wesentlichen Inhalt der Glaubenslehre nicht als einen geschlossenen Buchstaben, sondern als einen durch das ganze geschichtliche Leben der Kirche verbreiteten, voll-

ständig entfalteten, freien Geistesstrom betrachtet. Er hält dabei die reine Quelle im Leben und Lehren des Erlösers fest, er will nichts anerkennen, was nicht daraus geflossen ist, aber, indem er überzeugt ist von dem unaufhörlichen Walten und Bilden des Geistes Christi in der Kirche, der sein Wort und seine Geschichte verklärt, setzt er mit großartiger Zuversicht voraus, daß eben das, was allgemein in der Kirche als christlich gilt und bewußt ist, dieß auch eben die christliche Wahrheit sey. Dr. Twesten rühmt „als eine der schönsten Seiten dieses Meisterwerkes jene großartige Toleranz, die sich so viel möglich über die Gegensätze zu stellen und, ohne sie zu verkennen, doch nachzuweisen weiß, wie sich das christliche Bewußtseyn gleichmäßig in ihnen ausdrücken könne." Ich schreibe diese Worte nicht nur ab, ich unterschreibe sie durchaus. Die Zeit ist bereits da, wo diese großartige Toleranz der schleiermacher'schen Dogmatik von der protest. Kirche immer mehr gefordert und zur Pflicht gemacht wird als das wahre Erhaltungsmittel der christlichen Gemeinschaft gegen die immer mehr eigensinnigen, spaltenden, ausschließenden und eben in sofern unchristlich zerstörenden Gegensätze der theol. Schulen. Man hat ihr aber eben deßwegen Schuld gegeben, daß sie die Grenzen des Christlichen zu weit stecke und, indem sie die Gemeinschaft der christlichen Liebe erweitere, die eigenthümliche christliche Wahrheit abschwäche. Allein das sagen eben nur die, welche Indifferentismus und Toleranz nicht zu unterscheiden vermögen. Wer, wie Schleiermacher in seiner Dogmatik, den eigenthümlichen Gegensatz des Evangeliums zwischen Sünde und Gnade so entschieden festhält, auf der absoluten Nothwendigkeit der göttlichen Gnade in Christo so entschlossen besteht, den historischen, lebendigen Christus in seiner absoluten Sündlosigkeit und Einzigkeit so stark hervorhebt und in den Mittelpunct seines Glaubens stellt, die häretischen Ausweichungen des Ebionitismus und Doketismus, des Manichäismus und Pelagia-

nismus, so rückhaltlos und consequent ausschließt, das protest. Princip so scharf auffaßt und durchführt, ohne die Elemente der Wahrheit in dem katholischen zu leugnen, der kann nur von der armseligsten Intoleranz und Buchstabenknechtschaft für indifferent gehalten werden. Wenn der deistische Rationalismus der früheren theol. Schulen je eine Niederlage erlitten hat, so hat er sie in der schleiermacher'schen Dogmatik erlitten. Manches, was sich jetzt als entschiedenen Sieg über ihn breit macht, würde er überwunden haben; die tödtliche Wunde, welche ihm die wahrhaft rationelle, aber nicht rationalistische schleiermacher'sche Dogmatik beigebracht hat, wird er nie verschmerzen.

Es ist das glückliche oder unglückliche Geschick jedes großen eigenthümlichen Werkes, vielfältig bestritten zu werden. Unverstand und Mißverstand haben daran, wenn nicht mehr, doch wenigstens eben so viel Antheil, als der Trieb der Wahrheit. So ist es auch der schleiermacherschen Dogmatik ergangen. Bei seiner Einsicht in den Zustand der Kirche und Theologie und seinem bescheidenen Bewußtseyn, eben zunächst nur seine Auffassung der christlichen Glaubenslehre, und keine absolute Dogmatik zu geben, war er darauf gefaßt, sowohl mißverstanden, als angegriffen zu werden. Seine Sendschreiben über seine Glaubenslehre a), worin er sich des polemischen Stoffes zu entledigen sucht, damit ihn dieser bei der zweiten Ausgabe des Werkes nicht stören möchte, zeigen, wie großartig er über die erfahrnen Angriffe dachte, wie er nämlich jeden redlichen Gegner mehr als Mithelfer an dem gemeinsamen Werke, denn als eigentlichen Gegner ansah. Er versuchte in diesen Sendschreiben die Mißverständnisse zu heben, und bei Unbefangenen ist ihm dieß gewiß im hohen Grade gelungen. Aber, wie er bei der ersten Darstellung seines

a) In den Studien und Kritiken v. J. 1829 Heft 2 und 3.

Werkes bis auf einen gewissen Grad sorglos gegen mögliche Mißverständnisse manches weder deutlich noch bestimmt genug gefaßt hatte, und überhaupt gewohnt war, seinen Lesern zuzumuthen, weil er es selbst that, jedes Einzelne aus dem Ganzen und seine Dogmatik aus dem Zusammenhange seines gesammten theologischen Denkens zu verstehen, so hat er auch in diesen Sendschreiben zum Theil wirklich aus künstlerischer Furcht vor langweiliger Breite, zum Theil aus edler Sorglosigkeit vieles mehr nur angedeutet, als ausgeführt, und so manchen Stoff des Mißverstehens zurückgelassen, ja bei seiner Art, Spitzen und Hiebe nach links und rechts auszutheilen, denselben vielleicht vermehrt. Man hat ihm dieß als Vornehmheit ausgelegt. Aber das ist unrecht. Er verachtete in wissenschaftlichen Dingen nur den baaren Unverstand, den bösen Willen der Bedeutungslosen. Sonst ging er gern ein, aber nicht leicht weiter und länger, als das Interesse seines Geistes an der Wahrheit es gestattete. So werden die Angriffe und Mißverständnisse noch eine Zeitlang fortdauern, bis es seiner Dogmatik gelungen ist, in den Geist unsrer Kirche und Theologie allgemeiner einzudringen, und die in ihr liegende Wahrheit zum Gemeingut zu machen.

Schleiermacher gehörte nicht zu denen, welche in der Wissenschaft egoistisch alles von sich anzufangen meinen. Er ging gern auf die früheren Zustände und Entwicklungen in der Theologie zurück, lernte daraus, und knüpfte daran an. Aus diesem historischen Interesse erklärt sich theils die Art, wie er in seiner Dogmatik auf frühere dogmatische Bestimmungen berühmter Lehrer der griechischen und lateinischen Kirche zurückgeht, und die Goldkörner darin aufsucht, theils sind daraus zwei auf dem Gebiete der Dogmengeschichte sehr eingreifende Abhandlungen hervorgegangen, die eine über die Lehre von der Erwählung (Erörterung der august. und calvinischen Theorie darüber), womit die berliner theol. Zeitschrift 1819 eröffnet,

und die andere über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität, womit dieselbe 1822 eben so rühmlich geschlossen wurde. In beiden Abhandlungen bewährt sich das durch eigenthümliche Untersuchungen in der Geschichte der griech. Philosophie gebildete und ausgezeichnete Talent Schleiermachers. Der letzteren verdanken wir neue pragmatische Gesichtspuncte für die älteste Geschichte der Trinitätslehre. Die erstere schien, da sie der eben begonnenen Union der beiden evangelischen Confessionen durch die Vertheidigung der augustinischen und calvinischen Consequenz in der Lehre von der Erwählung bei der Menge mehr zu schaden, als zu nützen geeignet war, ein Werk zur unrechten Zeit zu seyn. Aber, als ich ihm dieß bemerklich machte, erklärte er, es sey seine Absicht, eben zu Gunsten der Union einen Gegenstand von neuem zur Sprache zu bringen, den zwar die oberflächliche Betrachtung längst abgemacht zu haben glaube, der aber, wenn die Union sich auch in wissenschaftlicher Hinsicht weiter entfalten und vollenden solle, früher oder später in Frage gestellt werden müsse. Daß das schwierige Problem seitdem genauer und gründlicher untersucht und auch wohl der Anfang zu neuen dogmatischen Bestimmungen darüber gemacht worden ist, ist das Verdienst jener anregenden Abhandlung.

Schleiermacher hat aber nicht bloß als Schriftsteller für die Neu- und Weiterbildung der Theologie gewirkt, auch als akademischer Lehrer hat er durch mündlichen Vortrag neue Bahnen geöffnet und neue Gesichtspuncte angegeben. Wenn ein Theil seiner Vorlesungen gedruckt werden wird, wird es möglich seyn, den Gewinn von dieser Seite genauer anzugeben. Seine Vorlesungen über das Leben Jesu haben seitdem ähnliche auf andern Universitäten veranlaßt, und die bei allen Mängeln immer ausgezeichnete Schrift von Hase über das Leben Jesu ist dadurch

angeregt worden. Von Schleiermachers Vorlesungen darüber weiß ich nur so viel, daß sie, durch die eigenthümliche Art der Behandlung des Gegenstandes ausgezeichnet, wenn sie erscheinen, sowohl für die Auslegung der Evangelien, als die dogmatische und ethische Betrachtung Jesu Neues und Anregendes bringen werden. Auf gleiche Weise werden die praktische Theologie, die er regelmäßig lehrte, und immer auf eine belebende erfrischende Weise, die kirchliche Statistik, von der er zuerst einen wissenschaftlichen Begriff aufstellte, die Kirchengeschichte und die historisch kritische Einleitung in das neue Testament, welche er von Zeit zu Zeit vortrug und mit neuen Gesichtspuncten und Fragen bereicherte, endlich die christliche Moral, auf die er als Schriftsteller mittelbar durch seine Kritik der Sittenlehre, und seine ethischen Abhandlungen in den Denkschriften der Akademie der Wissenschaften reformatorisch gewirkt hat, — sie alle werden seinen Vorlesungen je länger je mehr neue Richtungen und Anregungen verdanken, sowohl bei denen, die sie gehört haben, als bei denen, welchen nur vergönnt ist, sie zu lesen.

Schleiermacher besaß die Theologie als ein organisches Ganzes, nicht zur Befriedigung seiner individuellen wissenschaftlichen Bedürfnisse, oder zum volleren Glanze seines Geistes, sondern in lebendiger Beziehung auf die Leitung der christlichen Kirche, zu welcher er sich, sowohl auf dem akademischen Lehrstuhle, als auch auf der Kanzel, als kirchlicher Beamter und Diener des göttlichen Wortes berufen fühlte. Wenn nur die gegenseitige Durchdringung und Belebung des kirchlichen und wissenschaftlichen Interesses den wahren Theologen macht, so war Schleiermacher ein um so vollkommnerer, da beide Elemente, jedes auf eine ausgezeichnete Weise, in ihm waren, und in einem so schönen Gleichgewichte mit einander, daß er mit gleicher Tüch-

tigkeit der Kirche als praktischer und theoretischer Theolog zu dienen im Stande war. Ich habe ihn immer bewundert und beneidet, daß es ihm von Gott gegeben war, in beiden Richtungen des theol. Lebens mit gleicher Virtuosität wirksam zu seyn. Die wissenschaftliche Wirksamkeit in der Studierstube und auf dem akademischen Lehrstuhle wurde sonntäglich gekrönt durch die Predigt des göttlichen Wortes auf der Kanzel, und auch die Woche hindurch mannichfaltig durchflochten durch kirchliche Amtsverrichtungen in der Gemeinde und durch katechetischen Unterricht der christlichen Jugend. Für jeden Andern wäre dieß zu viel gewesen; das eine oder andere würde bei jedem Andern gelitten haben. Nicht so bei Schleiermacher! Ich habe ihn auch nie klagen hören, daß ihm das vielfache Amt zu viel würde, oder daß eines das andere störe. Im Gegentheil schien er in dem einen Erholung und Neubelebung für das andere zu finden. Und wenn ich dazu nehme, daß er bei aller amtlichen Vielbeschäftigung und seiner reichen schriftstellerischen Thätigkeit zu aller Zeit bemüßigt, aufgelegt und frisch war zum geselligen Leben in größeren und kleineren Kreisen, daß er in dieses nie den unbeholfenen Ernst der Studierstube und des Amtes mitbrachte, sondern immer den heiteren, belebenden Gesellschafter — so kann ich der staunenden Bewunderung über den großen Mann nur dadurch loswerden, daß ich bedenke, wie viel der liebe Gott ihm vorzugsweise Gaben gegeben hatte, und mich an seiner Tugend erfreue und erhebe, sie alle zu gebrauchen und in gehörigen Zusammenhang mit einander zu setzen.

Das, was in seiner geistlichen Amtsthätigkeit zunächst und am meisten hervorragte, war seine sonntägliche Predigt, ein Abbild und zugleich eine Ergänzung und Vollendung seiner wissenschaftlichen Thätigkeit. Ich kann mich, was das Verhältniß seiner Predigten zu seiner Dogmatik betrifft, wie beide mit einander wahrhaft übereinstimmen,

einander ergänzen und erklären, auf den trefflichen Aufsatz darüber von dem Herrn Domprediger Dr. Rienäcker in Halle a) berufen, und bin gewiß, daß wer denselben aufmerksam liest, ihm darin recht geben wird, daß Schleiermacher, ob er gleich auf den formellen Unterschied zwischen dem wissenschaftlichen akademischen Vortrage und der populären Mittheilung des christlichen Glaubens große Stücke hielt und ihn überall geltend machte, doch von einer materiellen Verschiedenheit beider so wenig wußte, daß man sagen muß, zum vollen wissenschaftlichen Verständnisse seiner Predigten sey seine Dogmatik eben so unentbehrlich, als, um diese allseitig zu verstehen, nothwendig sey, seine Predigten zu studieren. Nur Oberflächliche oder Böswillige haben ohne allen Grund den Verdacht geäußert, als ob der Mann auf der Kanzel ein anderer gewesen sey, als auf dem akademischen Lehrstuhle und in seinen wissenschaftlichen Schriften. Dieselbe Innigkeit und Liebe, womit er auf der Kanzel an dem positiven Gehalte der Schrift festhielt, und den lebendig persönlichen Mittelpunct derselben, den Erlöser, als den eingebornen Sohn Gottes zum immer wiederkehrenden Inhalte seiner Predigten machte, tritt auch in seiner Dogmatik deutlich genug hervor mitten unter der Arbeit des kritischen und dialektischen Verstandes; und die Freiheit und Geistigkeit, womit er in seiner Dogmatik überall der Knechtschaft des Buchstabens, der falschen allegorisch gnostischen wie judenchristlichen Verknüpfung des alten und neuen Testaments, der Verwechslung des Wesentlichen und Unwesentlichen entgegentritt, herrscht auch in seinen Predigten, in denen er in dem großartigen Style Luthers auch die freieste Verkündigung der erkannten Wahrheit seinen Zuhörern zumuthete zu ertragen. Wie seine Predigten ein reicher Schatz für die wissenschaftliche Exegese, besonders des neuen Test. seyen, habe

a) In den Studien und Kritiken 1831 Heft 2 S. 240 ff.

ich bereits oben bemerkt. Aber um ganz zu erkennen, wie Schleiermacher auf der Kanzel, wie auf dem akademischen Lehrstuhle, ein Mann aus Einem Gusse und Stücke, hat einer seiner jüngern Schüler, Rütenick, auf eine sehr belehrende Weise, freilich zunächst nur in populärer Form gezeigt, wie sich aus seinen Predigten sein ganzes System der christlichen Moral erbauen lasse. Von dem bedenklichen Unterschiede zwischen dogmatischen und moralischen Predigten wußte Schleiermacher nichts. Wie er selbst in der Wissenschaft nur einen sehr relativen Unterschied zwischen Dogmatik und Moral zugab und die innigste Verbindung und Wechselbeziehung beider auf das Entschiedenste behauptete, so hat er auch in seinen Predigten die lebendigste gegenseitige Beziehung des christlichen Denkens und Handelns, des Glaubens und der Liebe immer festgehalten und dargestellt, und mir ist unter seinen Predigten, den gedruckten und gehörten, keine bekannt, in der man bei einem Uebergewicht des Dogmatischen oder Ethischen die lebensvollste Zurückführung beider auf einander vermißte. Das Eigenthümliche der schleiermacher'schen Predigtweise vollständig zu charakterisiren, ist hier meine Absicht nicht. Die geistvolle Charakteristik derselben von Dr. Sack a) ist ein schöner Anfang dazu, das große Verdienst und die ausgezeichnete Eigenthümlichkeit Schleiermachers auch auf diesem Gebiete ohne Uebertreibung unparteiisch aufzufassen. Mein Freund bezeichnet die homiletische Eigenthümlichkeit Schleiermachers als eine dreifache. Als die erste und fruchtbarste erscheint ihm die Sicherheit und innige Lebendigkeit, mit welcher alle Betrachtung von der Gemeinschaft mit der Person Christi durch den Glauben und die Liebe ausgeht, und aus dieser Gemeinschaft das Wesen und die Bestimmung der Kirche versteht und das

a) In den Studien und Kritiken 1831 Heft 2 S. 350 ff. über Schleiermachers und Albertinis Predigten.

Vertrauen auf die Kraft des schon in die Kirche übergegangenen Geistes schöpft. Während er dieser Eigenthümlichkeit das größte Lob und die epochemachende Bedeutung der schleiermacher'schen Predigtweise beilegt, findet er die zweite Eigenthümlichkeit mehr tadelnd darin, daß das Wort Gottes in der Schrift Schleiermachern nicht das Ansehn hat, seinen Glauben immer neu entstehen und in seinen wesentlichen Elementen durch dasselbe göttlich bestimmen zu lassen, sondern nur dazu, seine Reflexion über sein Glaubensgefühl zu leiten und zu regeln. Dieser Tadel beruht nach meiner Ansicht auf einer falschen Auffassung der Idee des Glaubens bei Schleiermacher. Dr. Sack meint, der Glaube, nämlich der eigenthümlich christliche, sey für Schleiermacher überwiegend ein Gefühl ohne Bewußtseyn einer objectiven Wahrheit gewesen. Das muß ich leugnen. In seinen Predigten, wie in seiner Dogmatik ist der christl. Glaube zwar wesentlich etwas Subjectives, ein subjectives Leben im Menschen, aber die charakteristische, positive Bestimmtheit desselben, welche Schleiermacher so entschieden hervorhebt, ist ja eben ein Werk der Geschichte, des Lebens und Lehrens Jesu Christi, welche der christliche Glaube als seinen wesentlichen Inhalt allezeit am reinsten und klarsten aus der Schrift empfängt. Freilich entnimmt er diesen Inhalt aus der heil. Schrift nicht als ein äußeres Wort, als eine ihm von Natur fremde Lehre, sondern als ein ganzes Leben, worin Lehre und Wort ist, und er empfängt ihn in der christl. Kirche nicht als ein immer wieder neues und entstehendes, sondern vermöge des christl. Geistes in der Gemeinschaft der Gläubigen als ein bekanntes, nur immer lebendigeres und vollkommneres. Wenn Dr. Sack nun meint, daß mit der von ihm getadelten Eigenthümlichkeit, die er tadelnd das idealistische Element Schleiermachers nennt, wir aber lieber lobend das geistigkirchliche nennen möchten, eine dritte Eigenthümlichkeit Schleiermachers in seinen Predigten zusammen-

hange, nämlich, daß er das Leben und Wirken der Gnade in allen seinen Zuhörern nicht nur als völlig bewußt, sondern als soweit gefördert voraussetze, daß auf die mannichfaltigen Zustände mangelhafter Gottesfurcht und anfangenden Glaubens, wie sie doch thatsächlich in unsren Gemeinden vorliegen, zu wenig Rücksicht genommen sey: so muß ich zwar diesen Zusammenhang seiner Eigenthümlichkeiten gelten lassen, ich kann auch darin eine gewisse Einseitigkeit nicht verkennen. Aber auf der andern Seite muß ich erklären, daß es mir immer besonders wohlgethan hat und sehr rühmenswerth erschienen ist, wenn Schleiermacher mit jener großartigen Voraussetzung seines gläubigen und liebevollen Gemüthes die Kanzel betrat, daß er die christliche Gemeinde als solche vom Herrn und seinem Geiste bereits gegründet und gesammelt vorfand, und daß er nicht berufen sey, ihren Glauben erst zu pflanzen, sondern mehr den schon gepflanzten zu begießen durch unbefangene Mittheilung und Ausströmung seiner aus dem göttlichen Worte stammenden und flammenden Begeisterung und Erkenntniß. Schleiermacher verkannte die verschiedenen Stufen in der Erkenntniß und Gottesfurcht der Gemeinde nicht; die mangelhaften Zustände in der Gemeinde berücksichtigte er wohl. Aber er nahm immer ein Durchschnittsmaaß des christlichen Glaubens und Lebens in der Gemeinde an, wovon er ausging, die niedrigeren Stufen einer andern Art des Unterrichtes, als der Predigt überlassend. In einer Zeit, wo so Viele die christlichen Gemeinden behandeln, als habe das Werk der Erlösung und Wiedergeburt in ihnen, weder bewußt noch unbewußt, noch gar nicht angefangen, oder als sey es alle Sonntage von Neuem zu beginnen, und durch diese verkehrte Art mehr ermüden und erbittern, als erheben und erfreuen, — ist die entgegengesetzte Eigenthümlichkeit Schleiermachers nur zu rühmen. — Dagegen unterschreibe ich gern, was Dr. Sack über „das Talent Schleiermachers sagt, Einheit und Man-

nichfaltigkeit seiner Rede in formeller Klarheit und mehr als logischer Reinheit der Anordnung als ein Ganzes aus Einem Stücke hinzustellen." Ich kann nicht unterlassen, die ganze schöne Stelle meines Freundes hierüber auch, mit dem theilweisen Tadel, den ich aber mehr nur als Darstellung der wohlberechtigten Eigenthümlichkeit Schleiermachers gelten lassen kann, wörtlich abzuschreiben: „Diese Bestimmtheit der Gedanken, so sagt Dr. Sack weiter, und diese Reinheit der Verhältnisse, verbunden mit der edlen Bildung und Würde der Sprache, diese ideenreiche und beseelte Fülle des Geistes, umgeben von kirchlichem Geschmack und Tact, läßt die Innigkeit seiner Grundrichtungen höchst wohlthätig hervortreten. Verbergen kann man es dabei doch nicht, daß die ganze Sprachbildung des Verfassers mehr kirchlich und edel und zugleich antik ist, als biblisch und eigentlich homiletisch. Dieß hängt wieder mit der Vernachlässigung des alten Testaments zusammen, welches die unerschöpfliche Quelle des homiletischen Styles für die bewegteren und höheren Gebiete desselben ist. Man darf sagen, der Verfasser hat zu wenig Orientalisches in Auffassung und Ausdruck, nichts von dem, was den Styl Herders, abgesehen von seinen Fehlern, vorzüglich in seinen früheren Schriften so ergreifend macht; wo er das eigentlich Rhetorische, das Bibelnachbildende versucht, ist er selten glücklich. Doch seine Stärke liegt auf einem andern Gebiete, auf dem der Wahrheit und Milde, der ruhigen Kraft und Treue, die von innen aus seine Worte wie durchhauchen." —

Es ist bekannt, daß Schleiermacher seine Predigten, bevor er sie hielt, nicht aufschrieb. Die gedruckten sind alle aus Nachschriften. Als ich ihn hörte, waren immer zwei seiner jüngern Freunde damit beschäftigt, sie nachzuschreiben. Wer das wußte, bewunderte die großen Gaben des Mannes noch mehr. Die Predigt entstand in sofern nicht erst auf der Kanzel, als er sie mehrere Tage vorher im Geiste bereits empfangen und bis zum Augenblicke, wo er

sie hielt, gleichsam völlig ausgetragen hatte. Aber er schrieb nichts auf, als damals, wo ich mit ihm lebte, Sonnabend Abend Text und Thema, und höchstens noch die einzelnen Theile des letzteren, kurz angedeutet. Das nannte er seinen Zettel machen. So aber ging er auf die Kanzel. Hier entstand nun die Predigt, ihrer bestimmten Form, Darstellung und Ausführung nach, als ein lebendiges Product des vorangegangenen Nachdenkens, des belebenden Eindrucks der versammelten Gemeinde und der immer gleich gegenwärtigen Herrschaft seines Geistes über Gedankenordnung und Sprache. Wer es wußte, bemerkte, wie das Kunstwerk christlicher Rede entstand, wie er anfangs langsam und ruhig, mehr im gewöhnlichen Tone der Rede, die Gedanken sammelte und ordnete; dann aber, wenn er eine Zeitlang gesprochen und er gleichsam das ganze Netz der Gedanken ausgespannt und zugezogen hatte, wurde die Rede schneller, bewegter, und je näher dem ermahnenden oder ermunternden Schlusse, desto strömender und reicher. So habe ich ihn einige Jahre sonntäglich gehört. Er war sich immer gleich und immer anziehend durch die eigenthümliche Behandlungsweise des Textes, durch Neuheit und Frische der Gedanken, durch geordnete Darstellung und fließende Rede. Ich habe nie gehört, daß er sich versprochen, oder corrigirt hätte. Wurde man nicht durch die Gedanken übermäßig gefesselt, so hatte man oft Gelegenheit zu bewundern, wie er, bei seinem eigenthümlichen Style zu verwickelten Perioden geneigt, auch in den verwickeltsten in jedem Augenblicke das rechte Wort fand und den Faden nie verlor, der ihn sicher zum Ausgange führte. Es hat nicht jeder diese Gabe, am wenigsten in allen Stimmungen und Zuständen, über alle Gegenstände des christlichen Glaubens und Lebens, ohne schriftliche Vorbereitung, immer mit gleicher Fülle, Klarheit und Schönheit vor der

Gemeinde zu sprechen. Oft leidet unter der Herrschaft und Schnellfertigkeit der Sprache der Inhalt. Es entsteht leicht eine eintönige Manier, eingeübte Gedankenreihen kehren schnell wieder, und was dergleichen Untugenden des unberufenen Extemporirens mehr sind. Bei Schleiermacher war von dem allen keine Spur. Er hatte seine ihm eigenthümliche Sprachweise, seinen eigenthümlichen Gedankenkreis. Aber der Reichthum seines Geistes und die Fülle des christlichen Lebens in ihm ließen in seiner Art zu predigen keine von den gewöhnlichen Untugenden des Extemporirens aufkommen, und machten, daß man nur mit Wohlgefallen den höchsten Grad der homiletischen Kunst in ihm betrachtete, und die reichen Früchte derselben rein genießen konnte. — Als ich ihn einst fragte, wie er zu dieser beneidenswerthen Kunst gekommen sey, antwortete er, daß er sehr früh erkannt habe, wie doch das das höchste sey, vor der Gemeinde die Predigt nicht erst durch das Gedächtniß wieder zu erzeugen, wobei von der ursprünglichen Lebendigkeit immer etwas verloren gehe, sondern frisch und neu aus der jedesmaligen Kraft und Fülle des Gemüthes zu sprechen; um sich dazu geschickt zu machen, habe er damit angefangen, nur den Schluß der Predigt nicht aufzuschreiben, und so stückweise rückwärts, wie man ein gewohntes warmes Kleid nur nach und nach ablege, habe er zuletzt auch das Schwierigste erreicht, den Anfang nicht mehr aufzuschreiben.

Wer eine einzelne Predigt von Schleiermacher hörte, konnte fürchten, daß er für die Ungebildeteren in der Gemeinde nicht verständlich, nicht populär genug sey. Aber bei fortgesetztem Hören im Zusammenhange verging die Furcht ganz. Er muthete seinen Zuhörern viel zu, aber doch eigentlich nicht mehr, als Vertrautheit mit der Schrift und Aufmerksamkeit. Da er nun diese auch in den weniger Gebildeten zu fesseln wußte durch die Frische und geistige Lebendigkeit seines Vortrags, durch die stete Beziehung

auch der tiefsten christlichen Ideen auf das praktische Leben, und den gegenwärtigen Zustand der Kirche, des Hauses, des Vaterlandes, — so erklärt sich, wie sein kirchliches Auditorium zwar meist aus den Gebildeteren bestand, aber auch geringere Leute selbst aus andern Gemeinden sah man regelmäßig seine Kirche besuchen und aufmerksam zuhören. Ich glaube, daß dieser Theil seines Auditoriums je länger je mehr zunahm, da, wie er in seiner ganzen Theologie lebendig fortschritt, so auch in seiner Predigtweise von Jahr zu Jahr bei steter Erfahrung und Erweiterung seines inneren Lebens christliche Einfachheit und Innigkeit immer mehr zunahm.

Die Predigt war allerdings für Schleiermacher der Hauptort seiner Wirksamkeit in der Gemeinde; aber wie er gewohnt war, alles, was zu einem bestimmten Kreise von Thätigkeit gehörte, zusammenzufassen, so war er auch auf alles, was im Wesen des Gemeindelebens lag, mit gleicher Liebe und Treue bedacht. Noch ehe das Bedürfniß liturgischer Reformen im Gottesdienste allgemeiner zur Sprache kam, suchte er in seiner Gemeinde das liturgische Bedürfniß zu wecken und zu befriedigen, so gut er ohne eine allgemeinere Reform in der ganzen evangel. Kirche in seinem Kreise konnte. Da er Gesang und Predigt als ein lebendiges Ganzes betrachtete, das damals eingeführte Gesangbuch aber der Anordnung eines solchen Ganzen zum Theile hinderlich war, traf er die Einrichtung, wenigstens für jeden Morgengottesdienst besondere Gesänge drucken zu lassen, die er aus dem reichen Liederschatze unsrer Kirche, dem älteren und neueren, sinnig und schicklich auswählte. So wurde seine Gemeinde nach und nach mit den schönsten Liedern bekannt, und er selbst geübt und geschickt, an dem Werke eines neuen Gesangbuches, welches dem gegenwärtigen Zustande der christlichen Bildung angemessen sey, leitenden Antheil zu nehmen. Es ist bekannt, wie er einer der Hauptarbeiter des neuen berliner Gesangbuches geworden

ist. Seine Vertheidigung desselben a) zeugt von der Klarheit, Bestimmtheit und Erfahrung seines Geistes auch auf diesem Gebiete.

Von seiner katechetischen Art im Religionsunterrichte der Jugend habe ich keine unmittelbare Erfahrung. Ich weiß nur, daß sein Confirmandenunterricht besonders in den höheren Ständen sehr beliebt und gesucht war, und daß die Jünglinge und Jungfrauen, die er vorbereitete und einsegnete, mit besonderer Innigkeit und Treue an ihm hingen. Dieß wäre undenkbar, wenn er nicht auch auf diesem Gebiete eine bedeutende Gabe gehabt hätte, die jugendlichen Gemüther für das Evangelium zu erwärmen und geistig zu beleben. Die Gemeinde der Jugend, die er sich so bildete, war, wie mir schien, zugleich der Hauptkreis für seine Seelsorge. Er entzog sich diesem wesentlichen Theile seines Predigtamtes nicht. Aber es lag mehr in der ganzen Art seiner Stellung, zum Theil auch in seiner persönlichen Eigenthümlichkeit, daß er sich als Seelsorger mehr aufsuchen ließ von denen, die Herz und Vertrauen zu ihm hatten, als daß er sie aufgesucht hätte. Was er auf dieser Seite seines geistlichen Amtes etwa von Wirksamkeit einbüßte, das ersetzte er im hohen Grade durch die stets rege Theilnahme an den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Schleiermacher betrachtete die einzelne Gemeinde als einen lebendig organischen Theil der kirchlichen Gesammtheit, unzertrennlich von dieser in Gesundheit und Krankheit. Seine reformatorische Thätigkeit richtete sich sehr früh schon auf die Bedürfnisse und Zustände des gesammten kirchlichen Lebens. Das erste, was er in dieser Hinsicht bekannt machte, sind zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den

---

a) Ueber das berliner Gesangbuch. Ein Schreiben an Herrn Bischof Dr. Ritschl in Stettin 1830.

preußischen Staat 1804. Diese Schrift schrieb er in derselben Zeit, als er sein tiefsinniges Werk über die Kritik der Sittenlehre geschrieben hatte, — sie ist ohne seinen Namen erschienen, aber mit dem Gepräge seines Geistes. In dem ersten Gutachten über die Trennung beider protestant. Kirchen tritt schon mit aller Klarheit und Bestimmtheit die kirchliche Lebensfrage seines Geistes, die Union, hervor. Er zeigt die Nachtheile der bisherigen Trennung, wie sie in Beziehung auf das religiöse Interesse auf der einen Seite Aberglauben, auf der andern Seite Gleichgültigkeit auch gegen das Wesentliche der Religion nähre, sodann aber auch auf die allgemeine Moralität und wahre Cultur nachtheilig einwirke, endlich aber auch für den Staat und die Schule als ein Uebel erscheine, dem es Zeit sey abzuhelfen. Dieß alles ist mit eben so viel Wahrheit lebendiger Erfahrungen, als mit Geist und Witz ausgeführt. Aber Schleiermacher begnügte sich nicht, über das Uebel zu klagen, er zeigte schon damals neben der Nothwendigkeit der Union auch die rechte Art ihrer Ausführung; er verlangte, daß die Kirchengemeinschaft hergestellt werde, ohne die Unterschiede im Lehrbegriffe und die Abweichungen im Rituale anzutasten, und daß diese Wiederherstellung erfolgen müsse, ohne irgend Jemand in der Freiheit seines Glaubens und seines Thuns zu beschränken. Schon damals wies er darauf hin, wie in der Brüdergemeinde diese Idee der Union auf eine befriedigende Weise realisirt sey. Das zweite Gutachten erörtert die Mittel, dem Verfalle der Religion vorzubeugen. Voll der lebendigsten und wahrsten Schilderungen der Verderbnisse, Uebelstände und Mißverhältnisse sowohl in der Anordnung und Verwaltung des öffentlichen Gottesdienstes, als in der Beschaffenheit und dem Zustande des geistlichen Standes, enthält es zugleich eine Menge von reformatorischen Winken und Vorschlägen, welche bei dem Umschwunge des kirchlichen Lebens seit 1814 zum Theile realisirt, zum Theile von neuem ange-

regt und ausführlicher besprochen worden sind. Ich weiß nicht, welchen Eindruck diese beiden Gutachten zu ihrer Zeit gemacht haben, gewiß nur einen sehr vorbereitenden. Aber sie enthalten schon alle die Ideen, zum Theil schon ausgeführt, zum Theil im Keime, welche Schleiermacher zehn Jahre später anfing auf eine kräftigere und vollständigere Art zu verbreiten und herrschend zu machen. — Nur eine kurze Zeit war ihm vergönnt, an dem allgemeinen Kirchenregiment in einem höheren geistlichen Staatsamte Theil zu nehmen; es war die Zeit der Regeneration des preuß. Staates, wo die geistesgewaltigen Minister von Stein und W. von Humboldt darauf aus waren, überall die Tüchtigsten an die Spitze zu stellen, wo es denn nicht fehlen konnte, daß auch Schleiermacher an seinen Platz kam. Ich weiß nicht, in welcher Art und welchem Umfange er damals für die Reformen der Kirche wirksam gewesen ist. Aber das weiß ich, daß er gern zurücktrat, als späterhin die lästige Schärfe und Entschiedenheit seines Geistes mehr nur Widerstand als Eingang fand. Seitdem beschränkte er sich, theils als Schriftsteller, theils als frei gewählter Präsident der berliner Synode nach Kräften dazu beizutragen, daß die besonders seit dem Jahre 1814 allerhöchsten Ortes selbst angeregte Reform des öffentlichen Gottesdienstes und der Verfassung der Kirche, sammt der Union auf den rechten Grund und Weg geführt würde. Aus dieser Zeit ist die Reihe seiner meist polemischen Gelegenheitsschriften über die kirchlichen Angelegenheiten, die mit dem berühmten G l ü c k w ü n s c h u n g s s c h r e i b e n a n d i e h o c h w ü r d i g e n M i t g l i e d e r d e r v o n S r. M a j e s t ä t d e m K ö n i g e v o n P r e u ß e n z u r A u f s t e l l u n g n e u e r l i t u r g i s c h e r F o r m e n e r n a n n t e n C o m m i s s i o n 1814 beginnt. Die Anonymität dieser Schrift hinderte nicht, den Verfasser augenblicklich zu erkennen, so sehr trägt sie das volle Gepräge seines Geistes. Mehr eine Condolenz und Warnung, als ein Glückwunsch, nicht ohne eine ge-

wisse Ironie, wurde sie doch von der Commission mehr als gut aufgenommen. Fast möchte man sagen, keine von den Schriften Schleiermachers habe so sehr unmittelbar ihren Zweck erreicht. Die Commission ging mit edler Selbstverleugnung in die Ideen Schleiermachers ein; statt neue liturgische Formen eilfertig aufzustellen, trug sie darauf an, der Kirche zuvor eine Verfassung zu geben, wodurch es möglich werde, die Reform von Innen heraus zu einem Gesammtwillen der Kirche zu gestalten. Es gehört zu dem unvergänglichen Ruhme des Königes von Preußen, daß er auf diese Idee mit allem Interesse seines christlichen Gemüthes und aller Kraft des königlichen Willens einging. Zwar die neue Liturgie für die Hof- und Garnisongemeinde zu Potsdam und für die Garnisonkirche in Berlin, welche im Jahr 1816 erschien, war auch durch die Art, wie sie eingeführt wurde, wenig geeignet, zu einer richtigen Einleitung einer umfassenden wahren Reform Hoffnung zu erregen. Schleiermacher, wie ein Wächter auf der Zinne der Kirche, aufmerksam auf jede Erscheinung und Richtung am kirchlichen Horizont, unterließ nicht, dießmal mit Nennung seines Namens, mit Freimüthigkeit, aber im milden Tone, in der Schrift über die neue Liturgie für die Hof- und Garnisongemeinde zu Potsdam 1816, die neue Liturgie der Kritik zu unterwerfen, und am Schlusse von Neuem darauf aufmerksam zu machen, „daß nur durch eine wohlgeordnete Synodalverfassung der Kirche ein gesetzmäßiges Zusammenwirken zur Reform des Gottesdienstes gewonnen werden könne, daß weder die Willkür des Einzelnen bei den heiligen Angelegenheiten des öffentlichen Dienstes wild umherschweifen kann, noch auch den Gleichgesinnten, die sich gern aneinanderschlössen, ein fruchtbarer und anerkannter Vereinigungspunct fehlt, oder der erfahrene und ausgezeichnete des stillen unmittelbaren Einflusses entbehrt, den er ausüben sollte." — Als nun zur Jubelfeier der Reformation 1817 der König durch ruhm-

würdiges Beispiel und treffliche Anordnung die Union beider evangelischen Kirchen einleitete, ja recht eigentlich stiftete, und bereits im Frühjahre 1817 die amtliche Bekanntmachung über die Bildung der Presbyterien, und die Vereinigung der protestantischen Geistlichkeit in Kreis-Provinzial- und Reichssynoden erfolgte, — da glich der Freude Schleiermachers über das anfangende Gelingen seiner schönsten und liebsten Wünsche, nur der Eifer, womit er das neue Werk durch Rath und That, mit Liebe und Ernst zu fördern und zu schützen suchte. Seine Ideen hatten unterdessen in weiteren Kreisen Eingang und Schutz gefunden; mehrere, besonders jüngere Geistliche waren als Mitarbeiter und Mitberather an dem heiligen Werke aufgetreten. Schleiermacher erkannte dieß mit Dank und Bescheidenheit gern an; neidlos freute er sich, weder der Einzige noch der äußerlich Bedeutendste zu seyn. Um aber die Gleichgesinnten durch Mittheilung und Besprechung seiner Ansichten und Rathschläge über Einzelnes in jener amtlichen Bekanntmachung zu einem besonnenen und einstimmigen Wirken auf den nächst bevorstehenden Synoden zu vereinigen, ging er schnell voran und schrieb schon im Sommer 1817 die Bemerkungen über die für die protestantische Kirche des preußischen Staates einzurichtende Synodalverfassung. — Als bald darauf die berliner Synode zusammentrat, und ihn ehrenvoll zum Präsidenten wählte, verwaltete er dieses Amt mit einem Eifer, einer Geschicklichkeit, Geduld und Liebe, daß auch diejenigen, die ihn bisher mehr gefürchtet und mißtrauisch gegen ihn gewesen waren, anfingen ihm Liebe und Vertrauen zu schenken, so daß das Werk der Synode unter seiner Leitung durch immer lebendigere Zusammenstimmung ihrer Mitglieder sichtbar gedieh. Die Union und die neue Verfassung der Kirche schienen damals unzertrennlich, die eine die nothwendige Hülfe der andern. So war das erste Lebenszeichen der Synode die amtliche Erklärung derselben

über die am 30sten October von ihr zu haltende Abendmahlsfeier. Schleiermacher war ihr Verfasser. Er stellt darin auf eine kurze und populäre, milde und ernste Art die Union dar, als eine rein kirchliche Friedensstiftung, ohne alle unnütze, ja zu neuen Spaltungen führende dogmatische Ausgleichung, bezeugt durch einen neuen gemeinschaftlichen Ritus im Abendmahle.

Ueberzeugender konnte nichts seyn, als diese einfache Erklärung, und wer in ihrem Sinne an jenem ersten unirten Abendmahle sämmtlicher protest. Geistlichen der Hauptstadt Theil genommen, dem wird erinnerlich seyn, wie jene erhebende heilige Handlung unter dem belebenden Gedächtnisse an den noch ungetheilten Anfang der Reformation wesentlich dazu beitrug, die Ueberzeugung von der Wahrheit und Reinheit gerade dieser Art der Union zu befestigen und zu vollenden. Widerspruch und Mißdeutung waren kaum zu erwarten, am wenigsten von Theologen, welche die Geschichte der bisherigen Spaltungen und Unionsversuche kennen mußten. Als daher, während in Berlin alles in guter Gesundheit und starkem edlen Glauben sich der schönen Hoffnung hingab, das so angefangene Werk werde fröhlich gedeihen, Dr. Ammons Prüfung der harmsischen Sätze, als eine bittere Arznei für die Glaubensschwäche der Zeit erschien, und was wir für gesund hielten krank schalt, und das mit aller Andacht gefeierte Mahl mit allerlei tuschelnden Verläumdungen und unedlem Spott entehrte, — da zuckte es in Jedem, ich weiß nicht, ob mehr vor Zorn oder Mitleid. Bei genauer Ueberlegung aber schien um der Sache willen unmöglich, die Angriffe eines so einflußreichen und berühmten Theologen auf das noch junge zarte Werk der Union ungerügt zu lassen. Alle sahen auf Schleiermacher, als den natürlichen Verfechter, und er war nicht der Mann, der, wo es der Sache galt, sich lange suchen ließ. Seine Feder war bereits gespitzt, er tauchte sie in den edlen Zorn, den die

ammon'sche Schrift in ihm erregt hatte und so erschien schon im Febr. 1818 sein Sendschreiben an den Herrn Oberhofprediger Ammon über seine Prüfung der harmsischen Sätze. Wie man auch über den polemischen Ton dieser Schrift urtheilen mag, es kann seyn, daß etwas mehr Milde und Gutmüthigkeit vielleicht den Gegner mehr gewonnen, als überwunden hätte, aber es war Schleiermacher nach seiner ganzen Art unmöglich, dem Bittern Süßes entgegenzusetzen; er curirte in solchen Fällen gern homöopathisch, und wie Ammon mit Witz herausgefordert hatte, so war natürlich, daß Schleiermacher ihn mit Witz und zwar bittersalzigem bediente. Das aber kann ich, der ich gerade damals Schleiermacher viel sah, bezeugen, daß, obwohl er sich selbst sonst wohl scherzhaft einen gewissen polemischen Kitzel zuschrieb, ihn bei dieser Schrift rein der Eifer für die Sache antrieb und leitete. Wenn er dabei die Person traf, so war das unvermeidlich, weil es darauf anzukommen schien, dem Gegner das persönliche Recht zum Angriffe zu nichte und ihm dieß fühlbar zu machen. Ich sage das nicht, um den noch lebenden Gegner zu verletzen, sondern um den historischen Zusammenhang aus meinen Erinnerungen so vollständig als möglich mitzutheilen und den Freund gegen falsche Beschuldigungen Unkundiger, die ich auch wohl später noch gehört habe, in Schutz zu nehmen.

Allein dieß war nicht der letzte Kampf, den der rüstige Streiter für das Werk der Union und Verfassung der Kirche zu bestehen hatte; ungleich schwierigere standen bevor. Es dauerte nicht lange, so umdüsterte sich der kirchliche Horizont auf eine höchst bedenkliche Weise. Den Staatsmännern aus der alten Zeit war die Entwicklung einer freieren Verfassung und bedeutsameren Stellung der Kirche von Anfang an lästig; der Verdacht eines neuen hierarchischen Uebergewichts wurde erst heimlich, bald auch laut geäußert. Mißgriffe, Uebertreibungen, Nachlässigkeit und Ueberei-

lung von Seiten der Theologen gaben dem Vorwurfe ein scheinbares Recht; daß die Zeit für eine lebendigere Verfassung der Kirche weder ruhig noch reif genug sey. Und wie besonders seit dem Jahre 1819 auf dem Gebiete des bürgerlichen Lebens theils Frevel, theils Unbesonnenheit, revolutionärer Schwindel und die Phantasterei des flachen Liberalismus eine nothwendige Reaction hervorriefen, und wehrende Aengstlichkeit und Furcht vor jeder freien lebendigeren Regung fast zur Pflicht der Vorsicht und Umsicht zu gehören schien, so konnte nicht fehlen, daß man allmählich auch auf dem kirchlichen Gebiete lieber inne zu halten und stille zu stehen, als die angefangene Bewegung fortzusetzen für gut fand. Es ist nicht der Ort und mir auch nicht möglich, die einzelnen Momente der Reaction in kirchlichen Sachen, wie sie auf und aus einander gefolgt sind, darzustellen und zu beurtheilen. Genug, die Erscheinung der neuen preußischen Liturgie und Agende war der Anfang und das Signal einer neuen, zum Theil entgegengesetzten Richtung, hemmend zugleich — wenigstens im nächsten Erfolge — sowohl die Union, als die Verfassung der Kirche. Weder den Inhalt, noch die Form der neuen liturgischen Anordnungen konnte Schleiermacher nach den Grundsätzen seiner praktischen Theologie gutheißen. Er wäre seinem innersten Wesen untreu geworden, wenn er zugestimmt hätte, und es lag sowohl in der Mächtigkeit seines Geistes als in der bisherigen Stellung, die er eingenommen hatte, daß er an die Spitze der Opposition trat. Seine pseudonymische Schrift über das liturgische Recht evangelischer Landesherrn, ein theologisches Bedenken von Pacificus Sincerus 1824 griff die entgegengesetzte Richtung in der Wurzel an, und regte den in der Zeit der Gleichgültigkeit unter den Theologen fast entschlafenen und nur in den Schulen der Rechtsgelehrten kümmerlich und geistlos fortgeschleppten Streit über die Rechtsprincipien in dem Verhältnisse zwischen Kirche und

Staat so sehr von neuem auf, daß seitdem auch auf diesem Gebiete unter Theologen und Juristen ein lebhafterer Verkehr und Kampf der verschiedenen Richtungen und Meinungen entstanden ist. — Scheinbar ist der edle Held erlegen. Die entgegengesetzte Richtung ist in der Praxis herrschend geworden. Aber daß sie dieß ich möchte sagen nur interimistisch ist, und daß ihre Theorie halb aus Schreck über die consequente Ausführung in den betreffenden Schriften von Augusti und andern, halb im Gefühle der Macht der Wahrheit auf der andern Seite sich immermehr modificirt, nachläßt und nachgibt, bis vielleicht ein Punct getroffen ist, wo die gerechte Mitte liegt, — dieß ist ein Werk des Mannes, der die Opposition so lange und standhaft festgehalten und geführt hat, bis von der andern Seite so viel nachgegeben war, daß er ohne Verletzung der Wahrheit und der Liebe wenigstens den Waffenstillstand nicht länger glaubte aufhalten zu dürfen. Ich kenne die einzelnen Momente der Verhandlungen über die Agende seit dem Jahre 1827, wo ich mein Vaterland verließ, zu wenig, um die inneren Motive Schleiermachers bei der bedingten Annahme der Agende beurtheilen zu können. Aber das weiß ich, daß er nie etwas in den großen Angelegenheiten der Kirche gethan hat wider Wissen und Gewissen, und daß er von dem eitlen Hochmuth und Eigensinn einer absoluten Opposition eben so weit entfernt war, als von der Erbärmlichkeit, um des äußeren Friedens und Gewinnes willen irgend etwas von der Wahrheit und seiner Ueberzeugung aufzugeben. — So hat er zwar das Höchste, was er zum Heile der Kirche aus redlichster Ueberzeugung wünschte und erstritt, nicht erreicht, — den tragischen Schmerz darüber hat er nie verhehlt, — aber er hat durch sein Beispiel, seine Schriften und seine Wirksamkeit die Zeit auf einen Punct geführt, von wo aus sie, wenn die deutsche evangelische Kirche ihr Leben und Heil nicht verkennt, unter günstigeren und ruhigeren Verhältnissen vollenden wird, was die Macht

einer ungünstigen stürmischen Lage der Welt dem edlen Geiste Schleiermachers nur anzufangen erlaubte. Keine grosse und klare Idee ist je verloren gegangen oder nur ein Phantasiebild und ein frommer Wunsch geblieben, am wenigsten solche, die aus den innersten Bedürfnissen der Menschen und dem Wesen der Sache mit solcher Energie zum Bewußtseyn in der Kirche gebracht sind, wie Schleiermacher gethan hat.

In den letzten Jahren seines Lebens sah sich Schleiermacher unvermuthet mit zwei Männern in einen Streit verwickelt, mit denen er lieber in Frieden geblieben wäre. Die bevorstehende Feier des Jubelfestes der augsburgischen Confession gab den beiden ausgezeichneten Theologen, von Cölln und Schulz in Breslau, Veranlassung, in Beziehung auf einige beunruhigende Zeichen der Zeit gemeinschaftlich eine offene Erklärung und vorläufige Verwahrung über theologische Lehrfreiheit auf den evangel. Universitäten und deren Beschränkung durch symbol. Bücher, — herauszugeben, für den Fall, daß man daran denken sollte, eine neue Verpflichtung auf das augsburg. Bekenntniß einzuführen. Indem sie die augsburg. Confession für nicht mehr geeignet erklärten, die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre in der evangel. Kirche darzustellen, wiesen sie auf eine bessere Zukunft hin, wo es bei größerer Uebereinstimmung und allgemeinerer Verbreitung richtiger Einsichten möglich und rathsam seyn werde, ein neues, gültigeres Bekenntniß aufzustellen. Schleiermacher, indem er sich mit diesen Männern in der Behauptung der protest. Lehrfreiheit gegen jede Art von Beschränkung völlig eins wußte, richtete an sie ein Sendschreiben a), worin er theils die Furcht vor neuen Verpflichtungen auf die symbolischen Bücher für wenig gegründet erklärte, indem er das völlig Unpraktische, Nutzlose und eben deßhalb auch Unwahr-

a) In den Studien und Kritiken v. J. 1831 Heft 1.

scheinlichte solcher Verpflichtungen nachwies, theils selbst gegen den Wunsch protestirte, daß irgendwann an die Stelle der veralteten Bekenntnißschriften neue treten möchten. Betrachtet man dieß Sendschreiben im Zusammenhange mit dem, was Schleiermacher sonst über das Wesen der protest. Symbole (in dem Reformationsalmanach v. J. 1819) geschrieben hatte, so konnte man wohl an einigen Spitzen, die er nach seiner Art sorglos hervorstechen ließ, Anstoß nehmen, aber unverkennbar war in dem ganzen Sendschreiben herrschend der Ton der Beruhigung, Besänftigung und Ermuthigung. Die verfänglichste Stelle aber ist die, wo er, um zu zeigen, wie ganz und gar unthunlich es sey, etwa durch orthodoxe Lehrformulare und Liturgieen die Ausscheidung oder Bekehrung der Rationalisten zu bewirken, darauf aufmerksam macht, daß sich wohl mancher auch bei abweichender Ansicht entschließen könne, die vorgeschriebenen liturgischen und andern Formeln anzunehmen und zu gebrauchen, — nämlich in seinem Sinne und Verstande, ohne daß man in jedem Falle unbedingt sagen könne, es sey dieß ein Mangel an Treu' und Glauben, oder reservatio mentalis. Es war vorauszusehen, daß diese Aeußerung, obwohl sie im Zusammenhange des Ganzen sich selbst auslegte als eine mehr wohlwollende, entschuldigende, als sittlich strenge Beurtheilung einer ganzen Reihe von Fällen, welche namentlich in der liturgischen Praxis nicht selten vorkommen, vielfach mißverstanden und gemißdeutet werden würde. Daß die evangelische Kirchenzeitung lieblos genug war, ihn deßhalb der Heuchelei und Larheit, ja des Jesuitismus zu zeihen, befremdete ihn nicht, und wie er selbst sagt, er überließ diese stillschweigend ihrem erfreulichen Funde, aber daß jene beiden Männer auch nöthig fanden, ihn in ihrem zweifachen Antwortschreiben deßhalb zur Verantwortung zu ziehen, das that ihm weh. Er hat nicht unterlassen, sich darüber und über einiges andere, was man ihm als Widerspruch zwischen dem frü-

herren und späteren Schleiermacher vorwarf, in der Vorrede zu seinen Predigten in Bezug auf die Feyer der Uebergabe der augsburg. Confession 1831 zu verantworten. Man sieht ihm dabei den Schmerz an, es zu müssen. Ich will nicht alle Schuld an dem Mißverständnisse von ihm abwälzen; aber seine Verantwortung ist genügend für den, der Schleiermacher als einen eben so entschiedenen Feind aller Heuchelei und Zweideutigkeit, als der Knechtschaft des Buchstabens kennt. Ich kann nicht alle seine Aeußerungen über die gegenwärtige Bedeutung der Symbole gut heißen, aber ich theile mit ihm die frohe Aussicht auf einen Zustand der Kirche, wo die wahre Einheit und Gemeinschaft der Lehre in voller Freiheit vorhanden und lebendig seyn wird. In Beziehung aber auf den eigentlichen Standpunct kann ich nur zugeben, daß er nicht vorsichtig genug die beiden Fälle, nämlich den des schon Vorhanden- und im Gebrauchseyns symbolischer Bücher und liturgischer Formeln, und den der neuen Aufstellung derselben zu allgemeinem Gebrauche, so wie die Momente der Reformation und Revolution nicht genug unterschieden und nach ihrer Verschiedenheit beurtheilt hat.

Es ist mir unmöglich von Schleiermachers theologischem Charakter und Verdienste zu sprechen, ohne mir der ganzen liebenswürdigen und großartigen Persönlichkeit des Mannes bewußt zu werden. Ich lernte seine Theologie mit seiner Persönlichkeit zugleich kennen und lieben; die eine hat die andere in ihm getragen und verklärt, und wie mir, ist es gewiß mehreren gegangen, die ihm näher standen, daß einem die eine durch die andere verständlich und lieb wurde. Wenn ich noch versuche, aus dem Bilde, welches mir von seiner Persönlichkeit geblieben ist, einige Hauptzüge darzustellen, so weiß ich wohl, daß mir zu einem Portrait, wie es seiner würdig wäre, die Kunst fehlt, aber

weder die Liebe noch die Wahrheit, um den Eindruck treu zu schildern, den er in einem mehrjährigen näheren Umgange auf mich gemacht hat.

Ich sah ihn zum ersten Male im Frühjahre 1816. Den Augenblick werde ich nie vergessen. Ich hatte mich ihm einige Monate vorher brieflich genähert, und war besonders auf seine Ermunterung nach Berlin gegangen, um mich bei der theologischen Facultät daselbst zu habilitiren. Wie sein Brief mehr freundlichen Ernst, als herzliche Wärme aussprach, so fand ich ihn auch bei der ersten mündlichen Begegnung. Die scheue ängstliche Ehrfurcht, womit ich zu ihm gekommen war, wich erst allmählich einem andern Gefühle; ja sie wurde anfangs durch die Bewunderung, welche die unmittelbare Gegenwart seines gewaltigen Geistes in Blick und Rede in mir erregte, nur vermehrt. Aber es war gerade damals am wenigsten meine Schuld, daß jene Aengstlichkeit und Scheu sich in mir allmählich verlor, und einer immer herzlicheren und vertraulicheren Verehrung wich. Wer sich das Herz faßte, ihn zu suchen, dem kam er sehr bald herzlich entgegen; und es war dann nicht bloß die heitere und scherzhafte Art des geselligen Umganges, wodurch er die drückende Macht seines Geistes milderte, sondern es war eben das liebevolle Gemüth, welches einfach und natürlich sich jedem öffnete, dem er Ursache hatte Vertrauen zu schenken. Er ließ es dann nicht mehr bloß an sich kommen, sondern kam ermuthigend und vertraulich entgegen, und zog an sich alles, was der Liebe zu ihm empfänglich und bedürftig war. Ich kann der liebevollen Art, mit der er mich immer näher an sich heranzog, mir immer größeres Vertrauen schenkte, mich aufmunterte und tröstete, — nie anders als mit der dankbarsten Rührung gedenken. Seine Liebe war keine weichliche Milde mit stets offener liebkosender Rede, sondern ein ernstes, zusammengehaltenes Feuer, welches das fremde Gemüth nicht bloß magnetisch sanft durchzog, sondern auch wie ein elektrischer Schlag

erschütterte, —" aber auch so für den Lebenskräftigen immer ein erfrischender Reiz war." — Wer ihn in dieser Art nicht verstand und ertrug, der konnte sich leicht mitten in der Annäherung abgestoßen fühlen, und es ist Manchen so gegangen, die eine weichlichere Art von Freundschaft gewohnt waren. Aber es ist vollkommen wahr, was er in den Monologen sagt: „Die sind mir sicher, die wirklich mich, mein inneres Wesen lieben wollen, und fest umschlingt sie das Gemüth und wird sie nimmer lassen. Sie haben mich erkannt, sie schauen den Geist und die ihn einmal lieben, wie er ist, die müssen ihn immer treuer und immer inniger lieben, je mehr er sich vor ihnen entwickelt und immer fester gestaltet. Dieser Habe bin ich so gewiß als meines Seyns; auch habe ich keinen noch verloren, der mir je in Liebe theuer ward." — Ich bin nicht der Einzige, der seine Treue und Ausdauer in der Freundschaft zu rühmen weiß. Die ihm noch näher standen und länger mit ihm verbunden waren, werden ihm noch stärkeres Zeugniß geben, daß er zu den treuesten Menschen gehörte, und daß er sich auf die edle Kunst verstand, auch unter Verstimmungen und Mißverhältnissen den Freund fest und warm zu halten. — Es ist eine gewöhnliche Rede, daß mit den Jahren die Kunst und Neigung zu neuen Freundschaften abnimmt; die frische Jugend, sagt man, sey das Alter, Freundschaft zu stiften; die späteren kälteren mehr isolirenden Jahre seyen dazu um so weniger geeignet, da die Altersgenossen immer seltener werden. Schleiermacher blieb auch in dieser Hinsicht jung und frisch, er isolirte sich nie. Die Freunde der Jugend waren nur der Stamm des in ihm nie ersterbenden Baumes der Freundschaft, der auch in den spätesten Jahren neue Zweige trieb. Er verstand es, auch die Ungleichheit der Jahre und des Geistes durch die jugendliche Frische und Heiterkeit seiner Liebe aufzuheben.

Es kann fremden Ohren und denen, die nach dem Scheine richten, parador klingen, aber es ist vollkommen

wahr, wenn ich sage, daß auf dem tiefsten Grunde seines Geistes, von Ursprung an und je länger je reiner und milder, die Liebe waltete, und daß selbst die Schärfe seines Geistes, der stechende Witz, die bittere Rede, womit er kämpfte und verwundete, nie im Stande waren, den Liebesgrund seines Herzens zu überwältigen. Ich kenne Niemanden, der eine so großartige Toleranz, ein so umfassendes Herz besaß, die verschiedensten Stufen und Richtungen des Geistes liebevoll zu beurtheilen und zu tragen. Bei aller Entschiedenheit und Geschlossenheit seiner Denkweise wußte er doch überall das Gute in Andern neidlos und harmlos aufzufinden und anzuerkennen. Er war, als ich in Berlin mit ihm lebte, derjenige, der trotz aller Verkennung von allen am meisten bereit war, so unter seinen kirchlichen wie akademischen Amtsgenossen, wo er irgend etwas Tüchtiges fand, dieß liebevoll anzuerkennen und zu preisen. Und ich erinnere mich mehr als einmal, daß er Jüngere zurechtwies, wenn ihnen ein übermüthiges, intolerantes Urtheil über Andere entfiel. „Läßt mir, sprach er, den Mann in Ehren, der ist in seiner Art tüchtig und verdienstvoll!"

Er hatte nie Ursache, sich vor irgend einem Gegner zu fürchten. Er hat es auch nie gethan. Es fehlte ihm nie an Gegnern, und eben so wenig an der Lust zum Streite. War er nur persönlich angegriffen, ohne daß es zugleich einer wichtigen Sache galt, die er vertrat, so vertheidigte er sich nie. Er strafte durch Schweigen. Zu den gewöhnlichen gelehrten Streitigkeiten hatte er weder Zeit noch egoistische Reizbarkeit genug. Aber, wenn er die Wahrheit, das Heil der Kirche, des Staates gefährdet sah, und den Feind für bedeutend genug hielt, so zögerte er nie; schwächliche Toleranz war ihm dann eben so fern, als Schonung seiner Zeit und Ruhe. In der Regel der erste auf dem Kampfplatze, griff er den Gegner mit aller Macht, aller Kunst und allem Rechte eines ehrlichen Krieges an. Die Ironie, den bittern Witz hielt er im Streite für erlaubt,

ja nothwendig. Er sah nicht ein, warum er die ihm von Natur verliehene Waffe nicht gebrauchen sollte, und war der Meinung, daß, wenn der Gegner mit Eigendünkel hervorgetreten war, nichts wirksamer sey, ihm das heilsame Gefühl seiner Nichtigkeit aufzunöthigen, als die Geissel des stechenden Witzes. Er hatte eine gewisse Freude am Witze, einen Naturtrieb dazu. Aber er hielt mitten im erheiternden Gebrauche dieser Waffe ernsthaft und scharf die Sache selbst im Auge, die er zu vertheidigen hatte. Er übte die Polemik als eine sittliche Pflicht und Kunst, wozu er sich durch die Natur seines Geistes und die Liebe zur Sache innerlich berufen fühlte. Hätte er die Nothwendigkeit eines Streites erkannt, so warf er sich mit der ganzen Macht seiner Persönlichkeit der des Gegners entgegen. Das Persönliche in seiner polemischen Darstellung diente oft nur zur dramatischen Belebung, weit mehr aber ist es der natürliche Ausdruck seiner herzlichen Theilnahme an der Sache, von der er aufs innigste durchdrungen war. Seine Art zu streiten war weder ihm, noch dem Gegner bequem. Er machte Ernst und ging bis aufs Blut. Er wußte voraus, daß er sich üble Nachrede, Feindschaft, Zorn, Rache von hier und dort zuziehen würde; es that ihm dieß leid, — aber um der Sache willen übernahm er das bei der gewöhnlichen Art der Menschen Unvermeidliche gern. Seine Tapferkeit war in solchen Fällen größer, als seine Klugheit. Wie klug er auch war, die Klugheit der Bequemen und Feigen hat er immer verschmäht.

Es werden zu aller Zeit immer nur wenige seyn, welche so viel arbeiten, wirken und schaffen, wie Schleiermacher. Die natürliche Schnelligkeit und Sicherheit seines Geistes erklärt viel. Was er zum Druck schrieb, war vorher so wohl überlegt und fertig, auch in der Form, daß, da er immer zugleich Meister der Rede war, er nie auszustreichen brauchte. Keine seiner Predigten, keine seiner Vorlesungen kostete ihm mehr, als die Zeit einer gründlichen Meditation.

Ein kleines Zettelchen genügte ihm selbst in Vorlesungen, wie die Geschichte der Philosophie. So sparte er in jeder Arbeit durch seine Virtuositäten Zeit und Lust für neuen geistigen Erwerb und neue Arbeit. Dabei war er sehr haushälterisch mit der Zeit, und hatte dadurch Zeit zu Allem, was sein vielumfassender Beruf von ihm forderte. Ich habe ihn wohl in den letzteren Jahren klagen hören, daß er nicht mehr alles zu Stande bringen könne, was er wolle. Aber gerade der Fleißigste und Schaffendste klagt darüber am meisten, und die materielle Kraft, welche auch dazu gehört, wächst nicht mit den Jahren. Schleiermacher hatte überhaupt nur über ein geringes Capital leiblicher Kräfte zu gebieten. Sein Körper war von Natur zart und schwach, — wenigstens in den Jahren, wo ich mit ihm lebte, — auch kränklich. Aber wie beherrschte er ihn, und wußte ihn auch in kranken Zuständen zu zwingen, seinem Geiste zu dienen! Arbeiten und Reisen, amtliche Thätigkeit und geselliges Leben, — sein Körper mußte zu allem ausreichen und gehorchen. Auf Fußreisen war er immer voran, am Abend der Späteste zur Ruhe, am Morgen der Früheste zur Reise. Ich weiß, daß er von Magenkrämpfen heimgesucht predigte und Vorlesungen hielt, und Niemand merkte es. Ich habe es öfter erlebt, daß er bis spät Abends in Gesellschaft, die ihm nicht leicht zu lang dauerte, der Heiterste, Belebteste, — am andern Morgen mit gleicher Frische, oft schon um 6 Uhr, Vorlesungen hielt, oder predigte. — Diese sokratische Herrschaft und Gewalt des Geistes über den Leib gehörte zu seinem innersten Wesen, und sicherte ihm im Alter die frische Jugend, mit der er „lächelnd schwinden sah der Augen Licht und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken," — mit der er bis zum letzten Athemzuge lebendigen Antheil nahm, so an der ernsten Arbeit wie an der heitern Lust des Lebens. — Von der wunderlichen Rede, die sich kürzlich hat hören lassen a), „daß wer ihn in den drei

a) Außerordentl. Beilage zur allgem. Zeitung Nr. 77. 1834.

letztern Jahren seines Lebens zu beobachten Gelegenheit gehabt habe, eine oft in ihm hervorquellende Wehmuth werde bezeugen können, ein Unterliegen, eine Unmacht, gegen den Schmerz anzukämpfen, die Mitleid erregte," — von dieser apokryphischen mitleidigen Rede verstehe ich nichts. „Ein häuslicher Unglücksfall, heißt es, gab zu dieser Stimmung die erste Veranlassung her, oder um mich richtiger auszudrücken, der Tod seines einzigen Sohnes riß die Schleusen fort, welche die Gefühle eines, vielleicht wußte er selbst nicht wie, gebrochenen Daseyns noch zurückdämmten. — Schleiermacher predigte seitdem mit einer rührenden Freudigkeit, die Anlagen seiner meisterhaften Vorträge blieben dieselben, aber Ton, Haltung, die Auflösung seiner dialektischen Räthsel waren verändert. Man wollte es nicht glauben, konnte sich aber jeden Sonntag davon überzeugen, daß Schleiermacher die Kanzel nie mehr ohne Thränen verließ," und wie die ungesalzene, zusammenhangslose Rede noch weiter geht und am Ende so toll wird, daß sie einen Mann darstellt, der Aug' und Ohr geschlossen, und die Gemeinde mit Thränen angeflehet habe, nichts zu thun, als zu resigniren, „Aug' und Ohr zu schließen, und der am Ende mit schwärmerischer Zuversicht der unmittelbaren Erscheinung des Erlösers immer näher getreten sey, bis er in des Gottmenschen Leibhaftigkeit, Persönlichkeit, in der ganzen Wirklichkeit, wie ihn Thomas nach der Auferstehung sah, schwelgen konnte." — Welch' ein Unsinn! Was für einen unbekannten, ja u n m ö g l i c h e n Schleiermacher hat dieser wunderliche Träumer gesehen! Der Tod seines einzigen hoffnungsvollen Sohnes erschütterte sein Gemüth aufs gewaltigste. Wie sollte er nicht! Wer aber mitten im ersten Schmerze des Vaterherzens sich so erheben, an das Grab des heißgeliebten Sohnes treten und so gefaßt, so gläubig stark reden konnte, wie Schleiermacher, der hat weder damals noch nachher das Gefühl eines gebrochenen Daseyns haben können. Schleiermacher hatte von Natur ein sehr

tiefes gewaltiges Gefühl, aber eine eben so starke Macht des Geistes, es allezeit zu beherrschen. Mit Thränen im Auge habe ich ihn lange vor dem Tode seines Sohnes die Kanzel verlassen sehen. Aber diese tiefste Aufregung seines religiösen Gefühls gab seiner Rede nur die volle Wärme der Ueberzeugung, nie hat sie ihn gehindert, klar und kräftig zu denken und zu reden. Ich habe ihn nach dem Tode seines geliebten Sohnes zu zwei verschiedenen Malen gesehen, aber beide Male dieselbe christliche σωφροσύνη in ihm gefunden, womit er in früheren Jahren so den körperlichen, wie den geistigen Schmerz zu beherrschen, und seinem Gefühle das rechte Maß anzuweisen wußte.

Schleiermacher hat mit den größten und edelsten Männern gemein, daß auch sein Tod etwas Belebendes hat. Er ist der Abglanz, ja die Verklärung seines Lebens geworden.

Daß, als die Kunde seines Todes erscholl, nicht nur in Berlin, sondern in ganz Deutschland, ja soweit der deutsche Name reicht, alles erschrack und klagte über den großen, unersetzlichen Verlust, daß Freunde und Schüler, Verehrer, Gegner, Fremde, seine Gemeinde in der Kirche und auf der Hochschule, die ganze Stadt, in der er gelebt hatte, der Hof und das Volk wetteiferten, sein Leichenbegängniß glänzend zu verherrlichen, — das ist gewiß kein bloß äußeres Zeugniß seines großen Namens. Es ist viel und schön, aber es ist nicht, was ich meine. Ich meine die innere Geschichte seines Todes. Ich habe gelesen, was die, welche ihm im Leben am nächsten stand, und ihn während seiner letzten Tage keinen Augenblick verließ, mit liebevoller Aufmerksamkeit beobachtet und für vertrautere Freunde niedergeschrieben hat. Was daraus auch für weitere Kreise gehört, ist mir erlaubt mitzutheilen. „Seine Stimmung war während der ganzen Krankheit klare milde Ruhe,

pünctlicher Gehorsam gegen jede Anordnung; nie ein Laut der Klage oder Unzufriedenheit, immer gleich freundlich, geduldig, wenn gleich ernst und nach innen gezogen." „Als er eines Tages durch Opium in Schlummer gebracht, daraus erwachte, rief er die geliebte Gattin an sein Bett und sagte: Ich bin doch eigentlich in einem Zustande, der zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit schwankt, aber in meinem Innern verlebe ich die schönsten Augenblicke, ich muß immer in den tiefsten Speculationen seyn, die aber mit den innigsten religiösen Empfindungen eins sind."

Ich finde hierin eine schöne Verklärung seines Lebens. Der Mann, der sein ganzes Leben hindurch nach der höheren Einheit des Religiösen und Speculativen gerungen hatte, aber bescheiden und vorsichtig sie nicht als Anfang, sondern als Ziel seines Denkens betrachtete, — empfängt sie als Lohn und Weisung in das himmliche Reich in den Augenblicken, wo der äußere Mensch erstirbt, damit der innere frei und rein zum Vollgenusse des ewigen Lebens in Gott erstehe! —

Die letzten Tage und Stunden waren von der Religion durchdrungen und verklärt. Selbst seine Träume waren Reflexe seines religiösen Lebens und Wirkens. „Ich habe so schön geträumt, sagte er einmal, und der Traum hat mir eine ganz eigene wohlthuende Stimmung zurückgelassen. Ich war in einer sehr großen Versammlung, viele Bekannte und Unbekannte, alle sahen auf mich und wollten Religiöses von mir wissen, es war wie eine Belehrung, und ich gab sie so gerne." — Der Kinder, der Freunde liebreich gedenkend und je näher dem großen Augenblicke desto versenkter in der Liebe, als der innersten Quelle seines Wesens, — sprach er: „den Kindern hinterlasse ich den johanneischen Spruch: Liebet Euch unter einander!" „Und ich trage Dir auf, sagte er zu seiner Gattin, alle meine Freunde zu grüßen und ihnen zu sagen, wie herzlich lieb ich sie gehabt habe."

Naturreligion genannt hat als Negation aller Offenbarung, das hat freilich noch nie eine positive, d. h. sich als bestimmt gestaltete, als lebendige und in der Ausbreitung setzende Religion werden wollen und auch nicht können, sondern bringt es, wenn sie nicht in abstracter Allgemeinheit verbleibt, höchstens zu einer Schule, weil sie statt Frömmigkeit zu seyn, sich nothwendig hinüberstellt ins Gebiet des philosophischen Strebens oder des Wissens. Eine solche Vernunftreligion, die nicht Offenbarung seyn will, ist geradezu ein innerer Widerspruch, ein Unding; denn nicht Offenbarung seyn wollen, heißt sich nicht als Afficirtseyn des Selbstbewußtseyns vom Absoluten wissen und das heißt weiterhin nicht Religion seyn, sondern entweder gar nichts, oder dann Philosophie. So würde also keine Naturreligion, die den Begriff der Offenbarung ausschließt, speculativ entstehen, sondern was man so bezeichnen könnte, wäre gleich dem Naturrecht im verglichenen Gebiete nur entstanden als kritisches Zusammenfassen dessen, was sich in allen wirklich gewordenen, d. h. positiven Religionen Gemeinsames fände a). Die wirkliche Frömmigkeit hingegen, wie sie je besser sie ist, desto mehr positiv wird, hat immer das Gefühl des Offenbartseyns in sich.

Der Begriff der Offenbarung hat zunächst eine *negative* Bedeutung, indem er leugnet, daß die Religion des Stifters begriffen werden könne, als aus dem ihm vorhergehenden und gleichzeitigen Gesammtleben in ihn übergegangen; dann eine *affirmative*, indem er besagt, der Stifter wisse seine Religion in sich als eine That des Absoluten auf sein Selbstbewußtseyn, nicht aber als seine eigne That, d. h. als Erfindung oder auch nur b) Entdeckung, denn das ist recht sehr das Wesen eines absoluten Afficirtseyns, sich als passiv zu fühlen und was darin vorgeht an-

a) Vergl. Schleierm. Gl. L. I. pag. 67 und Darst. des theol. Stud. 2te Aufl. §. 43 über die Religionsphilosophie.

b) Vergl. Schleierm. Ch. Gl. Lehre I. pag. 69.

zusehen als ein gar nicht zufälliges, also auch nicht als Entdeckung zu bezeichnendes Thun des Absoluten auf das passiv oder empfänglich sich verhaltende Selbstbewußtseyn a). Den verwirrenden, unredlichen Ausdruck einer mittelbaren Offenbarung überlassen wir gänzlich seinem Nichts, da Offenbarung im religiösen Gebiete gerade ein ursprüngliches, unvermitteltes Thun des Absoluten auf das menschliche Selbstbewußtseyn bezeichnen soll, von welchem aus dann erst auch die Welt als Offenbarung Gottes erkannt wird. Jene negative wie diese positive Kraft unseres Begriffes sind eins und dasselbe, nur nach andern Seiten hin. Und so treffen wir denn in dem Begriffe der Offenbarung hier zusammen mit jenem ursprünglichen Werden der specifischen Dignität des Stifters, und beides ist eins und dasselbe, als Werden schon uns unbegreiflich. Dieses Geheimniß ist nichts andres als das Werden der Individualität, die nie völlig aus der Individualität der Eltern erklärlich ist, sondern, wie man auch rechne, kömmt immer ein, noch nie so dagewesener Factor dazu, den wir nicht kennen und als ursprünglichen Act Gottes ansehen müssen, auf welchem beruht, daß die Menschheit fortschreiten kann, während sie nothwendig stille stehen müßte, wenn nicht jeder Geborene etwas noch nicht so Dagewesenes mitbrächte. Anerkennen müssen wir, daß der Stifter in seinem Geborenwerden eine Individualität, wenn auch nur als noch unentwickelte Anlage, erhalten hat, die wir so wenig als unsre eigne oder irgend eine andre im Entstehen begreifen können, und daß jenes gerade diejenige Individualität war, in welcher die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns sich als zeitlich stetig und räumlich all-

a) So sagt Hegel in seinen Vorlesung. über Phil. der Rel. I. 25. Die Religion ist ein Erzeugniß des göttl. Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern des göttlichen Wirkens in ihm. Und II. pag. 151. Das endliche Bewußtseyn weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß.

durchdringend entwickeln sollte, daher der Stifter, nie der Erlösung bedürftig, alle Andern zu erlösen befähigt ist; oder wie Schleiermacher in der bekannten Predigt sagt, daß Jesus als der Sohn Gottes geboren sey. So ist die wahre Offenbarung nichts Vorübergehendes, Unterbrochenes, Vereinzeltes wie in den Propheten des alten Testaments, folglich nicht Mittheilung in Form der Rede oder des Denkens, sondern eine durchs ganze Leben fortdauernde. Dieß ist zugleich die höchste Vernunftreligion, insofern sie getragen und aufgenommen wird von demjenigen, was man gewöhnlich Vernunft nennt; und zugleich die wahre positive, indem sie, einmal nach Außen manifestirt, die Kraft hat, allgemein zu werden. Alle diese Verhältnisse finden sich im Christenthume, nur statt in wissenschaftlicher Sprache, mehr in bildlicher, in Vorstellung und subjectiver Anschauung. Christus weiß seine Religion als die ihm geoffenbarte und zwar nicht geoffenbart in einzelnen Stunden, sondern stetig und lebendig in ihm sich entwickelnd und kund thuend. Den Act Gottes, vermöge dessen die specifische Dignität in Jesum eintrat zugleich mit seinem Menschwerden, drückt die Erzählung einer Empfängniß vom heil. Geiste aus a), so wie das Ineinander der specifischen und graduellen Dignität in dem Dogma vom Gottmenschen ausgesprochen ist. Die stetige Wirkung Gottes auf sein Selbstbewußtseyn und in demselben, ist das Seyn Gottes in ihm.

Insofern also aller Religion, sowie sie in der Vernunft irgendwie lebendig ist, wesentlich seyn muß, sich kund zu thun und verwandte Gemüther anzuziehen, ist sie ihrem Wesen nach eine positive. Durch ihr Sichfeststellen in einem Gesammtleben wird ihr allerdings eine Bestimmtheit aufgedrückt, die zu unterscheiden ist von ihrem ursprünglichen

a) Obwohl auf unzureichende Weise, vergl. Schleierm. Glaubensl. II. pag. 78.

Individuellseyn im Stifter, und abhängig ist von der Eigenthümlichkeit derjenigen Region des getheilten Seyns, in welcher sie zunächst auftritt a). Es ist also ein inneres Individuellseyn der Religion zu unterscheiden von einem äußern; während jenes unveränßerlich ist, ist dieses veränderlich und vergänglich, während jenes zum Wesen der Frömmigkeit gehört, verhält sich dieses indifferent zu ihr, wie im ersten Theile gezeigt ist. Daß aber der wahren Religion sich immer ein solches äußerliches Gewand anschmiegt, hier so, dort anders, ohne sie jedoch verändern zu können, ist gerade ein Beweis für ihre Allgemeinheit; denn nur so ist das Gottesbewußtseyn, obgleich es immer nur ist als zusammen mit zeitlichen Lebensmomenten, dennoch nicht gebunden an getheiltes Seyn, sondern steht über diesem und weiß sich mit allen Regionen desselben zu verbinden, d. h. in alle Zonen, Länder, Volkseigenthümlichkeiten einzugehen und jedesmal diejenigen Formen, dasjenige äußerlich Positive anzunehmen, welches dieser Region natürlich ist. Zu diesem Veränderlichen aber gehört nicht nur das allgemeine Gottesbewußtseyn, wenn es als bloß solches je in einem Menschen seyn könnte, nicht, sondern ebensowenig die eigenthümliche Bestimmtheit, die es im Stifter hat, d. h. das ursprünglich Positive. Dieser Begriff des äußerlich Positiven ist, als sich zur Frömmigkeit indifferent verhaltend, wohl aufzufassen; denn nur er befähigt die allgemeine Religion Ein Organismus zu werden unter den Menschen. Soll sie nämlich wirklich allgemeine Verbreitung finden, so würde sie ohne jene Fähigkeit zu vielfachen Formen, entweder an die zuerst angenommene gebunden seyn und dadurch erstarren, wodurch das der Frömmigkeit

a) Hegel in dem citirten Vorworte: „Von der ewigen Erscheinung aber, die dem Wesen der Wahrheit inhärirt, muß die Seite des momentanen, örtlichen, äußerlichen Beiwesens wohl unterschieden werden, um nicht das Gleichgültige mit dem Substanziellen zu verwechseln."

so wesentliche Individuelle des höhern Geisteslebens erstickt würde, was der katholischen Kirche fast begegnet ist; oder sie könnte eigentlich gar keinen Organismus haben, sondern ohne eine Gemeinschaft hervorzubringen, nur verschwimmen über alle einzelnen Menschen hin, was einem Protestantismus, der bloß den Katholicismus negiren wollte, begegnen müßte.

Zwischen diesen beiden Klippen für die Organisation der Kirche ist nur durchzukommen, wenn bestimmt gemeßne Organismen dazwischen treten, damit weder die starre Einzigkeit Einer bestimmten Form das individuelle Leben ertödte, noch ein bloß religiöses Leben von Individuen, die in unbestimmt verschwimmender, d. h. in eigentlich keiner gesicherten Gemeinschaft wären, die Einheit und Organisation gefährde. Weil aber im Wesen der Frömmigkeit keinerlei Maß oder Beschränkung sich findet, also auch kein Theilungsgrund, so kann dieser nur aus dem getheilten Seyn hergenommen werden, in welches jene eintritt. Das sehen wir nun auf zweifache Weise sich bilden, indem entweder das Ganze einer Spracheinheit, eines Volkes und Staates der Religion zugleich das Maß eines Organismus wird, was den Begriff der Landeskirche constituirt, dessen gänzliche Verschiedenheit von dem der Staatsreligion, wie wir ihn oben fanden, von selbst einleuchtet, da in dieser das Religiöse und Politische ursprünglich verschmolzen sind, in jener hingegen nur die ursprünglich selbstständige Frömmigkeit sich innerhalb einer Volkseinheit äußerlich organisirt; oder es bilden sich religiöse Organismen um einen, freilich dem Stifter untergeordneten, doch in seinen Umgebungen im Sinne des Stifters dominirenden Träger dieser allgemeinen Religion, was die Geschichte uns aufzeigt als verschiedene Kirchenparteien a).

a) Vergl. Schleierm. Reden über die Relig., 4te Aufl. pag. 183 mit der dazu gehörigen Erläuterung 7, und pag. 206 mit der Erläuterung 23.

Jene Landeskirchen nun sind offenbar Organisationen, die dem Interesse und Wesen der Frömmigkeit ferner liegen, als die Kirchenparteien, diese hingegen entstehen zwar aus einer individuellen Erneuerung des ursprünglichen Impulses, setzen aber immer durch ihr Entstehen einen Verfall voraus im Leben der Religion, ohne welchen es nicht möglich wäre, daß Einzelne mitten in einem Gesammtleben, in welches diese Religion doch schon eingedrungen war, lebendige Organismen um sich herum erneuerten. Dennoch kann in diesen letztern die Frömmigkeit sich selbstständiger organisiren, als in jenen erstern, die dieselbe in das ihr fremde Maß einer Volkseinheit hineinziehen und ihr leicht dadurch Fesseln bereiten von Seite des Staates, der die Gewalt hat. Die Kirchenpartei nämlich erhält die Religion unabhängiger, indem es hier nur zufällig wäre, wenn sie mit dem Umfang eines Staates in ihrer Ausbreitung zusammenträfe. Nur freilich, so lange diese Organismen wirkliche Kirchen p a r t e i e n sind, ist etwas Corruptes, Einseitiges in ihnen, wie ja unmöglich aus einem Zustande des Verfalls ein Besseres durch plötzliche Aufraffung sich erheben kann, ohne in gewisse, dem Alten entgegengesetzte, Einseitigkeiten zu verfallen; denn daß dieses bei Christus selbst nicht der Fall war und nie nachgewiesen werden kann, ist gerade ein nicht zu übersehender Beweis für seine unsündliche und irrthumslose Dignität. Er stiftete sein Reich mitten in einem so versunkenen Gesammtleben, daß Andere daraus die Berechtigung zu gewaltsamen Revolutionen abgeleitet hätten, und beschämt jenen sogar von der Ethik oft aufgestellten Satz, daß aus unsittlichem Zustande kein rein sittlicher Ausweg möglich sey. Jenes Einseitige gibt den Begriff der Partei und ist nur möglich, wo innerer Religionsgehalt mit hineingezogen wird in die Veränderlichkeit des äußerlich Positiven. Die natürliche Reibung des so entstandenen Gegensatzes wird aber allmählich zur Ausgleichung führen, und die Zeit kom-

men müssen, wo christliche Kirchen als verschiedene Organismen nicht nur friedlich neben einander bestehen, was man in dem so beliebten Begriffe der Toleranz lange für das Höchste der Humanität erreichbare gehalten hat, da er doch bloß auf negativer Behandlung Anderer beruht a), sondern einander wollend und fördernd unter sich ins Verhältniß moralischer Personen treten, und dadurch zusammen, obgleich jede ein engerer Organismus ist, den großen, Einen Organismus des Gottesreiches bilden werden, der nur möglich ist durch solche Zwischenorganisationen, welche erst dann ihre Wahrheit erreichen, wenn sie sich als nothwendige Elemente des allgemeinen Organismus erkennen b).

So wird die Religion, wie sie von ihrem specifisch unterschiednen Stifter her sich ausbreitet, die wahrhaft positive seyn, d. h. Einen Organismus sich anbilden, der aber, so lange die Differenzen der Volkseigenthümlichkeiten bestehen, nur als durch untergeordnete Organismen bewirkt realisirt wird; so ist auch erklärlich von mehr äußrer Seite her, wie von Einem Individuum aus sich Ein alles Menschliche umfassendes Reich gestalten könne, und wir begreifen nun auch äußerlich das Wesen und Sichgestalten der Kirche, die Möglichkeit Eines die

---

a) Vergl. meine Kritik des Gegens. von Rat. u. Supranat. p. 52.

b) Landeskirchen und Kirchenparteien sind noch vermischt und ungesondert, meistens überwiegen jene. So ist ja die reform. Kirche als Eine nirgends äußerlich zu finden, als zum Theil in den Symbolen; selbst von den schweizerischen Kantons hat jeder seine Landeskirche, und so sehr man in andern Dingen, ja selbst in katholisch kirchlichen jetzt nach Einer Organisation strebt, so wenig regt sich dieses im reformirt Kirchlichen, das doch nur Kraft gewönne durchs Anstreben Einer schweizerisch-ref. Kirche, Einer Geistlichkeit, während bis jetzt der Geistliche eines Kantons im andern, mit wenigen Ausnahmen, als solcher keinen Zutritt hat, er lasse sich denn, wie ein anderer Studirender, erst examiniren und in die Kantonsgeistlichkeit aufnehmen.

ganze Menschheit umfassen sollenden Organismus, ohne welchen die Ethik ihre Darstellung des höchsten Gutes gar nicht geben kann. Jede Trennung aber der Religion in positive und vernünftige oder natürliche ist etwas bloß Abstractes, undenkbar im Leben der Frömmigkeit selbst; denn sie müßte von der Unmöglichkeit ausgehen, das Individuelle und Identische absolut auseinander zu halten.

Verhältniß der Spontaneität und Receptivität im religiösen Gesammtleben.

Die Dignität des Stifters ist nicht vollständig erfaßt, wenn nicht ausgemittelt würde, was denn seinen Angezogenen für eine Dignität übrig bleibe. Alles dreht sich hier um die Hauptfrage, ob die Gläubigen bloß aufnehmend seyen oder auch irgendwie religiös selbstthätig, und in welchem Verhältnisse dieses Beides unter sich stehe; wobei dann nothwendig auch das seine Erledigung finden muß, ob der Stifter selbst nicht auch irgendwie receptiv zu denken sey.

Dieß ist der Gegensatz von Spontaneität und Receptivität im Gebiete der Religion. Er setzt nothwendig ein Gesammtleben voraus, da sich offenbar ein Mensch nur receptiv verhalten kann, wenn von Andern ihm etwas gegeben wird, die in diesem Act die Spontaneität üben. Ja schon die Frömmigkeit selbst fordert ein Gesammtleben, weil ihr wesentlich ist, Gesammteigenthum werden zu wollen. Da nun dieses nicht wird wie der Gesammtschatz der Wissenschaft, nämlich als ein gemeinsam Bewirktes, nicht als ein Zusammentragen der Resultate, die jeder Theilhabende gefunden hat, sondern als von Einem Stifter aus sich verbreitend; so könnte es scheinen, seine Anhänger verhielten sich bei diesem Processe ganz passiv, er allein sey selbstthätig a). Dieß müßte der

---

a) Hegel in seinen Vorlesungen über Philos. d. Religion I, 28. sagt:

Fall seyn, wenn unser Gegensatz ein absoluter wäre, d. h. jedes Glied das andere ganz und gar ausschlösse. Vor diesem Irrthume bewahrt uns schon, was wir bei der graduellen Dignität des Stifters gefunden haben. Ist unser Gegensatz also, wie überhaupt jeder Gegensatz im wirklichen getheilten Seyn ein relativer, so muß er in einem höhern Begriffe können aufgehoben werden und eine höhere Einheit nachweislich seyn. Den Zustand des Aufnehmens nun können wir unmöglich Ruhe nennen, sondern da er diese gerade verneint, so muß er eine Thätigkeit oder Bewegung seyn, und ist in diesem Begriffe mit der Spontaneität eins. Wir geben also unserm Gegensatze den bestimmtern Namen von selbstthätiger und aufnehmender Vernunftthätigkeit, die zusammen den ganzen Lebensverlauf der menschlichen Vernunft ausmachen und die Gemeinschaftlichkeit des geselligen Lebens bedingen und fordern. Denken wir einen Menschen absolut unthätig, so ist er auch außerhalb des geselligen Verkehrs und für diesen wie für sich eigentlich gar nichts, ein bloßer Punct, in welchem sich nichts fixirt, durch welchen vielmehr Alles bloß hindurchgeht, gleichsam zum einen Ohre hinein und zum andern wieder hinaus. Ein Gesammtleben besteht also unter den Menschen nur, insofern die Vernunft als Spontaneität und Receptivität thätig ist. Sollen aber diese beiderlei Richtungen nicht absolut aus einander seyn, sondern wirklich eine Gemeinschaftlichkeit bilden, so müssen sie als zusammentreffend, ja irgendwie als Eine Richtung, als Identität erkannt werden. Denn befindet sich einer gar nicht in einer bestimmten Richtung, hat keinen Sinn, keinen Keim von Leben für etwas, so kann ein Andrer, der darin thätig ist, nicht auf ihn wirken, ihm

„Wäre das Erkennen der Religion nur historisch, so müßten wir solche Theologen nur wie Comtoir-Bedienten eines Handelshauses ansehen, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, ohne eigenes Vermögen zu bekommen.“

nichts geben, die Receptivität kann nicht da seyn. Folglich sind zwei Menschen nur dann fähig, mit einander in das Verhältniß von Receptivität und Spontaneität zu treten, wenn sie, ob auch der eine stärker, der andere schwächer; in Einer Richtung sich befinden. Unter Selbstthätigkeit kann hier unmöglich die eines Menschen für sich gemeint seyn, sondern der ganz andere Begriff, welchem wesentlich ist, der Receptivität gegenüber zu seyn. Bin ich receptiv, so setzt dieses einen Andern als selbstthätig, als mir gebend, was ich aufnehme; nur in diesem bestimmten Geben kann die Spontaneität liegen, von der in unserm Gegensatze die Rede ist. Er drückt also ein Wechselverhältniß, eine Wechselwirkung aus, in diesem Begriff aber ist die höhere Identität immer schon vorausgesetzt. Ehe wir noch in den Unterschied identischer und individueller Thätigkeiten eintreten, denken wir Zwei, die im Verhältniß unsers Gegensatzes zu einander stehen, als auf Einer Richtung vorwärtsgehend; der weiter gelangt ist, dominirt den Andern, jener ist selbstthätig, dieser aufnehmend. So weit einer in einem Lebensgebiete dominirt, ist er selbstthätig, die Andern receptiv, vorausgesetzt die Gemeinschaft Aller in dieser Richtung. Nur so ist der Einfluß der Menschen auf einander zu begreifen; denn wer auch nicht ein Kleinstes hat von Richtung auf ein gewisses Gebiet, dem kann Niemand etwas beibringen, er ist hier absolut Null. Z. B. die musikalische Kunst wird nur in einem Gesammtleben; wer die musikalische Richtung gar nicht hat, der nimmt auch keine solche Kunstdarstellung in sich auf. Ist ein Auffassen da, so ist schon die Richtung vorhanden gewesen, das Wohlgefallen am Gehörten ist eine Steigerung derselben, das bei sich Fixiren und Wiederholen ist noch mehr, und so kann es endlich zur wirklichen Selbstthätigkeit kommen, die von Andern aufgefaßt wird. Unser Gegensatz bildet daher Eine Linie oder Richtung, vom Kleinen anfangend, sich steigernd, endlich durch den Nullpunct

oder Wendepunct gehend, von wo an die Receptivität nun Spontaneität wird. — Wenn wir das Gesagte nun auf das Werden der Kirche anwenden, so trifft der Gegensatz in seiner stärksten Spannung zusammen mit dem Verhältnisse des Stifters zu seinen Gläubigen; diese sind aufnehmend, jener in Beziehung auf sie selbstthätig. Auch hier ist der Gegensatz kein absoluter, weil wir ja jedes seiner Glieder nur finden als in Beziehung auf das andere, und einerseits die Glaubenden als solche zwar receptiv sich verhalten zum Stifter, in Beziehung auf Schwächere aber doch auch selbstthätig, sobald sie nur das vom Stifter Ueberkommene irgendwie eigenthümlich, also lebendig, fassen, ausbilden und darstellen; anderseits aber der Stifter selbst, obgleich alle Andern selbstthätig dominirend, nicht einmal den Schein haben will, als hätte er seine Religion aus sich hervor geschaffen, sondern nothwendig und nicht bloß aus Willkür, Betrug oder Verblendung seine Religion weiß als ein Geschenk zwar gar nicht vom Gesammtleben, oder sonst vom getheilten Seyn, sondern von Gott, so daß wir nur im entschiedensten Widerspruche mit ihm selbst ihn absolut selbstthätig nennen könnten.

Verfolgen wir zuerst dieses Sichberufen des Stifters auf ein Ueberkommenhaben von Gott und dann erst das Verhältniß seiner Anhänger, insofern sie auch selbstthätig sind. Jenes trafen wir schon oben a) als den Begriff der Offenbarung, welcher negativ besagt, der Stifter habe seine Religion nicht vom getheilten Seyn, also auch nicht vom Gesammtleben und andern Menschen her, positiv aber, er habe sie als von Gott ihm unmittelbar mitgetheilt. Dieses letztere nun bedarf am meisten einer Erörterung, da es zu allem bisher über unsern Gegensatz Behaupteten nicht zu passen scheint, indem wir eine, das Gesammtleben dominirende, darum Spontaneität genannte Thätigkeit,

a) Seite 816.

die dann doch ein Aufgenommenes, Ueberkommenes seyn und haben will, noch nicht gefunden haben. Dennoch wird es mit unsern Sätzen im Einklange stehen und sie bestätigen, sobald wir nämlich bedenken, daß dieses unmittelbar von Gott Aufnehmen in der Linie unsrer von Receptivität zu Spontaneität sich steigernden Thätigkeit den höchst möglichen Gipfel bezeichnen muß, indem ein der göttlichen Mittheilung Empfänglicher doch nur derjenige seyn kann, welcher zugleich unter Allen die höchste Selbstthätigkeit in dieser Beziehung hat, der durch keinerlei religiöses Aufnehmen von andern Menschen mehr in Anspruch genommen, das reine Verhältniß seines Selbstbewußtseyns zum Absoluten ungestört walten läßt, d. h. in dem die religiöse Richtung die höchst mögliche Kraft gewinnt. So wie wir auf jedem Puncte unsrer Linie den Einzelnen zugleich als receptiv setzten, nämlich in Beziehung auf noch weiter Geschrittene, und selbstthätig, nämlich in Beziehung auf hinter ihm Zurückgebliebene, so wird der Stifter auf dem höchsten Puncte zugleich selbstthätig seyn in Beziehung auf alle anderen Menschen, die er dominirt, und auch receptiv sich verhalten, sobald wir ihn mit noch Vollendeteren in Verbindung denken, und an diese Stelle können wir nichts setzen als Gott, der ihn absolut dominirt und erfüllt, so daß der Stifter zu ihm sich absolut receptiv verhält, daher die Religion ein absolutes Abhängigkeitsgefühl, von hier aus betrachtet, zu nennen ist a). So hat sich also die religiöse Richtung gesteigert bis zu diesem Bewußtseyn des unmittelbaren Zusammentreffens und Einsseyns mit Gott, und der Stifter der wahren Religion, somit auch seine Anhänger sehen dieselbe nicht an als Pro-

a) Vom religiösen Standpunct aus läßt sich dem allein und allthätigen Gott das menschliche Ich nicht als ihn beschränkend gegenüberstellen, sondern nur ansehen als eine von Gott selbst umfaßte Kraft, sonst entsteht uns gleich ein Dualismus. Von hier aus allein wird die Prädestinationslehre verständlich.

duct einer einzelnen Vernunft, noch der Totalität der in der Getheiltheit des menschlichen Geschlechtes erscheinenden Vernunft, sondern als That Gottes im Stifter. Herrscht aber eine solche Ueberzeugung im Stifter, so erscheint dagegen die Einwendung des Verstandes in gar dürftiger Gestalt, nämlich daß doch wenigstens für die niedrigern Theile des religiösen Gehaltes der Stifter keiner Offenbarung bedurft habe, weil dieselben ja auch von ihm erfunden werden oder aus dem menschlichen Gesammtleben in ihn übergehen konnten; daher denn auch Viele sich abmühten, zu einzelnen Aussprüchen des Stifters Parallelen beizubringen aus ihm vorangegangenen oder doch nicht von ihm influencirten Gesammtleben, damit der Schein entstehe, seine Religion sey doch, oder könnte seyn ein bloßes Product der menschlichen Selbstthätigkeit a). Dieses Bemühen ist gerade so nichtig und bloß historisch interessant, als wenn es sich gegen ein philosophisches System richten würde; denn wer einmal das Höchste in sich hat, dem erscheint nothwendig alles Andere, das er vielleicht anders woher sich aneignete, entweder als völlig nichtig, oder als erst in und aus jenem höchsten Princip seine Wahrheit erhaltend, so daß er nothwendig, wenn er jenes Höchste von Gott hat, alles sich darunter Reihende auch als von Gott hat bis ins Kleinste hinunter. Daher ist seine Religion auch nicht der Quelle nach eine Zweiheit von theils aus der Welt her, theils von Gott her Empfangenen b); sondern weil eine Einheit, so auch ganz und gar von Gott ihm geoffenbart. Es ist auch nicht abzusehen, wie Jemand in der Religion, deren Wesen es ist, Alles von Gott als dem allthätigen Princip abzuleiten, dominiren soll, wenn er nicht einmal in sich selbst damit den An-

a) Schleierm. Glaubensl. I, p. 63.

b) Daß das Christenthum nicht bestehe aus theils vernünftigen, theils übervernünftigen Sätzen, zeigt Schleierm. Glaubenslehre 2te Ausg. I, §. 13, Zusatz.

fang macht und vor Allem sein religiöses Bewußtseyn, so wie seine ganze Person als von Gott wüßte, sondern die Religion sich selbst zuschriebe, als einem außer und ohne Gott Seyenden und sie erfunden oder entdeckt Habenden. Diese Ueberzeugung eben ist der Begriff der Offenbarung, den der Religionsstifter, je geistiger er ist, desto reiner auffaßt, d. h. desto weniger in der Analogie mit menschlicher Mittheilungsweise, sondern als ein lebendiges Seyn Gottes in ihm, erklärlich oder doch abzuleiten aus dem Werden der Individualität des Stifters bei der Geburt, so wie die ganze Welt in ihrem Geschaffenwerden; nur trenne man nicht Schöpfung und Erhaltung, sondern bei Christus ist die bei der Geburt empfangene Individualität ein Eintreten des Seyns Gottes in ihm, sein ganzes Leben aber eben dieses Seyn Gottes in ihm a). Auch von hier aus zeigt sich also die Dignität des Religionsstifters als eine auch specifische, indem er allein ohne alle Vermittelung und Leitung Anderer schlechthin von Gott afficirt ist, ihn in sich hat, d. h. die Offenbarung hat; während alle Glieder des von ihm gestifteten Gesammtlebens Gott nur durch ihn haben und vermittelt dadurch, daß sie sich sein eigenthümlich bestimmtes Selbstbewußtseyn aneignen, da nur in diesem die Religion ihre volle Lebendigkeit gewinnt. Und gerade dieses macht hinwieder die specifische Verschiedenheit begreiflich, da sie als Continuität und ungehemmte Lebendigkeit des Gottesbewußtseyns eben nur in demjenigen Selbstbewußtseyn möglich ist, in dessen eigenthümliche Beschaffenheit jenes adäquat einging, so daß es völlig vom Göttlichen erfüllt ist und das völlige Göttliche in ihm sich niedergelassen hat. Da hingegen die Individualitäten aller Uebrigen von jener desten des Stifters

a) Schl. Glaubensl. I, p. 70 verwirft daher auch, daß die Offenbarung der erkennenden Kraft zu Theil werde, d. h. ursprünglich und wesentlich Lehre sey, obgleich diese darum nicht ausgeschlossen werde.

abweichen, so geht die in diese ursprünglich eingegangene Religion nie völlig auf in jene, außer in dem Maße, als sie sich der Individualität des Stifters assimiliren. Daher hat die Religion ihr volles Leben und ihre volle Kraft nur im Stifter, dessen Selbstbewußtseyn ihr adäquat ist, und muß in allen Andern abnehmen, je verschiedener ihre Individualität von der des Stifters ist und bleibt. — Daß aber kein über Christum Hinausgehender noch zu erwarten ist, gründet sich eben auf die Ueberzeugung, die Religion könne nichts Höheres wollen oder finden, als das adäquate Aufgehen des menschlichen Selbstbewußtseyns in dem Gottesbewußtseyn; diese völlige Durchdringung aber sey eben das in Christo Realisirte. In andern Religionen kann eine Ahnung auf einstige Vervollkommnung auch nur entspringen aus dem Gefühle, daß nicht das ganze Selbstbewußtseyn völlig vom Göttlichen durchdrungen worden, daher neben der bloß relativen Befriedigung das Sehnen nach totaler sich immer hindurchzieht. — Dieser wohl zu beachtende Satz beleuchtet uns nun das Verhältniß von Spontaneität und Receptivität, welches wir nun auch auf dem Boden der individuellen Thätigkeiten, zu denen uns ja die Religion gehört, begreifen müssen. Es genügt hier nicht mehr, unsern Gegensatz anzuschauen als Eine sich steigernde, durch den Nullpunct gehende Linie; denn wo Individualitäten mit einander in Wechselwirkung treten, müssen wir aufhören, von Einer Linie zu sprechen, weil jedes Individuum religiös seine eigenthümlich bestimmte Linie oder Richtung hat. Es fragt sich, warum der Stifter auf Verschiedene so verschieden wirke, auf Einige sehr leicht, auf Andere beinahe gar nicht oder nur durch gewaltsame Erschütterungen. Dieß rührt daher, weil die religiöse Richtung, und zwar auch wo wir nur von der monotheistischen zu sprechen haben, bei jedem Menschen eine vermöge seiner Individualität etwas andere ist, als bei jedem Andern, so daß die Gesammt-

heit aller Individuen gar nicht als Eine Linie bildend, wie in identischen Gebieten zu denken ist, sondern als eine unzählige Menge mehr oder minder auseinander laufender Linien von Einem Puncte aus. Hier wird nun anschaulich, was jene Ausdrücke von verwandteren oder weniger verwandten Individualitäten und jenes Princip der Wahlverwandtschaft oder Wahlanziehung besage. Je weniger nämlich die religiöse Richtung (vom Grade der Stärke, den sie gewinnt, ganz noch abgesehen) eines Menschen in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit zu der des Stifters sich verhält, wie auseinander laufende Linien, desto leichter wird sie vom dominirenden Einflusse des letztern erreicht und zu ihm hinübergebogen auf unmerkliche Weise, so wie man sich etwa das Gläubigwerden des Johannes zu denken pflegt; je weiter hingegen eines Andern Richtung abweicht, desto weniger ist jenes möglich, sondern der Stifter kann ihn nur so anziehen, daß die bisherige Richtung entweder plötzlich in einem Winkel sich bricht, oder sich selbst aufhebend zurückkehrt in den Ausgangspunct und nun diejenige des Stifters einschlägt; so wie etwa Paulus gläubig geworden ist *). Zwischen diesen beiden Fällen stufen sich unzählige andere ab; denn die eigentlich absoluten Extreme, daß nämlich Einer entweder schon von Anfang an qualitativ völlig des Stifters Richtung oder die ganz entgegengesetzte habe, wollen wir als Fictionen nicht aufstellen. Ja schon die Annahme eines allmählichen völligen Zusammentreffens mit der Richtung des Stifters ist ein Ideal, das nur annähernd erreicht wird. Daher meinen wir hier nicht im mindesten einen Widerspruch gesetzt zu haben mit vielen oben vorkommenden Aeußerungen, die jedem Menschen seine Individualität als eine bleiben sollende sicherten; denn dort betrachteten

*) Schleiermacher, Reden über die Religion, 3te Rede, p. 170 mit Erläuterung 10.

wir die Verschiedenheit der Individualitäten, inwiefern sie in derselben Kirche statt haben kann, hier hingegen wollten wir anschaulich machen, wie Individualitäten, insofern jede derselben eine eigne Kirche stiften würde (sobald Kraft genug erreicht wäre), sich zu Einer Kirche vereinigen können. Diese zweifache Betrachtung hat ihre Berechtigung darin, daß jede Individualität eine eigenthümlich bestimmte Mischung aller den Menschen construirenden Kräfte ist, folglich jede in gewissen Puncten der andern näher, in andern abgewandt. So wird das Verhältniß einer Gesammtindividualität zur Verschiedenheit der unter ihr begriffenen Individuen klar. Denken wir z. B. ein Individuum zwischen der christlichen Kirche und dem Muhammedanismus in die Mitte gestellt, aber noch von keinem von beiden berührt, so wird dasselbe, insofern es in der eignen religiösen Richtung sehr unkräftig ist, sowohl von dem Islam angezogen werden können, wenn dieser sich ihm naht, als auch vom Christenthume, wenn dieses berührend herantritt; geschieht das eine, so wird das Individuum bei andern Puncten seiner Eigenthümlichkeit angefaßt, als wenn das andere geschieht; und in beiden Fällen geht es in eine gemeinsame Individualität ein, bleibt aber in derselben dennoch für sich individuell, aber freilich nur in dem Maße, als es früher für sich schon in religiöser Thätigkeit war. So ist Paulus, weil als Pharisäer schon in großer religiöser Thätigkeit, dann im Christenthume noch vermöge des, wenn auch ihn auf das Entgegengesetzte treibenden, Einflusses seines frühern Strebens, so sehr individuell, daß die übrigen Apostel sich nur allmählich darein fanden, in ihm eine der christlichen Gesammteigenthümlichkeit mögliche Individualität anzuerkennen. Ein solches Anerkennen ist in dem Maße leichter, als ein Individuum vor seinem Christwerden in seiner religiösen Richtung es nicht zur Selbstthätigkeit gebracht hatte, oder verwandt gewesen ist mit der des Stifters, dessen

Einfluß sich zu sehr über das Gesammtleben der gebildeten Völker verbreitet hat, als daß die Individualitäten innerhalb dieses Ganzen in ihrem Entstehen, geschweige denn in ihrer Entwickelung nicht müßten von demselben afficirt seyn a).

Wenn wir nun in Bestimmung der Dignität der Gläubigen weiter gehen, als bis zum bloßen Aufnehmen vom Stifter her, was selbst schon nur als Thätigkeit denkbar ist, weil ja sonst der Einfluß des Stifters durch einen sich gänzlich passiv verhaltenden Menschen nur hindurchgehen müßte, ohne sich in ihm zu fixiren: so ist von dieser Thätigkeit das nächst Höhere, theils ein in sich wieder eigenthümlich Bestimmen des Aufgenommenen, theils ein Darstellen desselben nach Außen, wodurch Schwächere dominirt werden. Dieses beides muß nothwendig parallel gehen; denn je weniger Einer das Aufgenommene seiner Individualität gemäß wieder eigenthümlich bestimmt, desto weniger wird es in ihm lebendig, da wir die Lebendigkeit der Religion nur ableiten können aus ihrem Adäquatwerden mit dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn; desto weniger wird sie sich also nach Außen hin kund geben. So wichtig und wesentlich zeigt sich auch hierin die Individualität in Beziehung auf die Religion. Daß beides immer zusammen ist, lebendig haben und darstellen, beruht auf dem natürlichen Lebensverlaufe, gemäß welchem was das Gemüth bewegt auch die leibliche Organisation durchdringt und sich manifestirt nach Außen, um sich Andern darzustellen und mitzutheilen durch Geberde, Ton oder Rede, wie es jedem gegeben ist b). Die rechte Belebung des Ich tritt dann ein, wenn es das vom Stifter Erhaltene erkennt als dasjenige, was es

a) S. Reden über die Religion p. 266—88.

b) Schleiermacher, Reden über die Religion, 4te Aufl. p. 175 f., und überhaupt die 4te dieser Reden, ferner in der 5ten p. 267.

schon für sich angestrebt, geahnt und mehr oder minder gefunden hatte durch spontane Thätigkeit oder doch hätte finden sollen, wenn nicht Sünde und aus ihr entstehender Irrthum im Wege gewesen wären. Würden wir dieses aufs Höchste steigern, so würde ein solches Individuum ja der Stifter selbst werden, der höchst Thätige in der religiösen Richtung, der sich darin Eins findet mit der Offenbarung von Gott, die eben darum ihn belebt und stärkt zur Sünd- und Irrthumslosigkeit, weil sie ihm so ganz dasjenige gibt, was zugleich das höchste Product seiner eignen Thätigkeit hätte seyn müssen, die höchste Vollendung dessen, wozu er die Keime in sich gefunden und verfolgt hätte, wenn er sich hätte ansehen können als außer Beziehung mit dem sich ihm offenbarenden Gott. Das ists nun völlig auch, was sich bei jedem, der in religiöser Richtung ist, wiederholt. Der Einzelne suchte, fand bis auf einen gewissen Grad, nun naht ihm des Stifters Einfluß, dem er sich gerade so hingibt, wie jener der göttlichen Offenbarung; weil er nun die höchste Vollendung vom Stifter empfängt, so erscheinen ihm auch jene Anfänge, die doch erst aus dem Höchsten nur ihre Wahrheit erhalten, nicht als eignes Product früherer Selbstthätigkeit, sondern die Religion ist ihm nun mitgetheilt vom Stifter. Und wie wir von diesem sagten, er habe seine Religion in sich nicht als Zweiheit von selbst Producirtem und von Offenbartem, ganz so gilt nun von dem Gläubigen, daß er die Religion auch nicht hat als eine Zweiheit von theils selbst Gefundenem, theils vom Stifter her Empfangenem. Der Grund dazu liegt eben wieder in unserm Hauptsatze, daß die Religion der individuellen Thätigkeit angehöre; wäre sie ein Wissen, also identische Thätigkeit, dann freilich wird jeder jede Disciplin haben als theils Product des Gesammtlebens, theils sein Eignes, welches er hinzu thut, und wenn dieses vom Stifter eines philosophischen Systems nicht so völlig gilt, so rührt es nur daher, daß er

eben auch nur als Individueller eine neue Lebensansicht aufstellen konnte. Analog verhält sich das empirische zum speculativen Wissen. Jeder forscht, sammelt, faßt auf aus der Erfahrung und meint oft was Rechtes zu haben; aber erst wenn speculativ das Allgemeine zu jenen Besonderheiten erkannt wird, erkenne ich auch diese wahrhaft und sie erhalten aus jenem ihre Wahrheit.

Wenn nun gefragt würde, ob denn ein Einzelner in religiöser Selbstthätigkeit, wie sie die Offenbarung mit enthält, es nicht eben so weit bringen könnte, wie der Stifter, so ist das nicht möglich, weil fürs Erste nur Eine Individualität, und die wird eben der Stifter, für die religiöse Thätigkeit die qualitativ beste und der Religion adäquate seyn kann; dann ist aber auch von empirischer Seite eine entscheidende Verneinung darin vorhanden, daß nun einmal jeder, den wir noch, freilich dem eben angeführten Grunde gemäß nur irrthümlich, setzen würden als qualitativ ganz in derselben Richtung, die der Stifter hatte, sich auf seinem Wege vom Einflusse des Stifters berührt fände, und sobald so die Vollendung dessen, was er anstrebt, als schon fertig an ihn gebracht ist, er sie begieriger als jeder Andere in sich aufnehmen und innerlich genöthigt seyn müßte, den ihm die Vollendung Mittheilenden als Meister anzuerkennen. Gesetzt also, es hätte Jemand, das sich nie Wiederholen einer Individualität verkennend, nach allem Gesagten noch Lust, als möglich vorauszusetzen, daß vielleicht noch ein religiös gleich treffliches Individuum kommen werde wie Christus, so würde dieses sich nicht mehr entwickeln können, ohne unter Einfluß des christlichen Gesammtlebens, und sobald es von Christus berührt würde, müßte es dessen allerbester Jünger werden a). Würde man also Gott zutrauen, daß er zwei oder mehr gleich gute Stifter der Religion senden

a) Schleierm., Reden über die Religion, 5te p. 265 u. f.

werde, so würden die spätern unter ihnen, sobald des ersten Einfluß Verbreitung fände, ihre Bestimmung, Stifter zu werden, gar nicht mehr erreichen. Also der Kirche ganz unbeschadet, ja zu ihrem großen Vortheile ließe sich die Dignität der Dominirten recht hoch steigern und gar nicht als bloßes Buchhalten über fremdes Eigenthum daniederhalten a); und doch bleiben sie immer, weil sich des Dominirtseyns vom Stifter bewußt, und weil keiner eine völlig mit der des Stifters übereinstimmende Individualität hat, specifisch von ihm verschieden.

So ist die Receptivität gar nicht etwas Verächtliches, des Menschen Unwürdiges; sondern so unwürdig es freilich einer sich vervollkommnenden Menschheit wäre, in identischen Thätigkeiten für immer dominirt zu werden von einem Einzelnen, der schon in frühen Zeiten gelebt hat; so völlig angemessen erscheint dieses im Gebiete der Religion, als einem, wo das Individuelle herrscht und das sich nicht bildet von identischen Puncten und Thätigkeiten aus. Denn auf die Art des Entstehens kommt es an, ob man ein Lebensgebiet zum Identischen oder Individuellen rechne, auch wo das Resultat beider dasselbe wäre.

Auch die Betrachtung der Religion unter der Form des Gegensatzes von Spontaneität und Receptivität bestätigt also den Satz, daß die Religion ins Gebiet dessen falle, was wir als Individuelles dem Identischen relativ gegenüberstellen, weil da allein ein alldominirender Stifter möglich ist und nothwendig.

VI.

Ueber den Unterschied von Frömmigkeit und Theologie als Wissenschaft.

Der Stifter läßt sich in seiner Dignität nicht begreifen, ohne daß dadurch das Verhältniß von Wissen und

---

a) S. Reden über die Religion p. 267.

Frömmigkeit im Gebiete der Religion selbst verstanden wird. Bisher haben wir meist die Ausdrücke Religion und Frömmigkeit als gleichbedeutend gesetzt, aber der Gang unsrer Erörterungen mußte dahin führen, sie nun zu unterscheiden, und dieses ist eine Hauptaufgabe der neuern Theologie, weil offenbar Vieles von dem Hin- und Herstreiten, ob die Religion ein Wissen oder Gefühl sey, daraus herfließt, daß man unter dem Ausdrucke Religion Verschiedenes denken kann. Es ist vorzüglich Schleiermachers Verdienst, diesen unsichern Ausdruck in der Glaubenslehre abgewiesen und den bestimmtern der Frömmigkeit aufgenommen zu haben; denn nun wird es weit leichter eingesehen, daß die Frömmigkeit kein Wissen sey. Wollen wir aber der andern Ansicht, daß die Religion ein Wissen sey, ihre zu lösende Aufgabe gleichmäßig erleichtern, so müssen wir auch da den Ausdruck Religion vermeiden und durch einen bestimmtern ersetzen, wozu sich am Besten der Name Theologie hergibt, die eben Religion als Wissenschaft seyn will und von Niemand ein Gefühl wird genannt werden. So lange aber Frömmigkeit und Theologie so unter einander gemischt erscheinen in dem vieldeutigen, nicht einmal etymologisch bestimmbaren Ausdrucke Religion, kann jener Kampf nicht aufhören und doch auch nichts deutlich machen. Indeß haben wir es auch mit diesem Gegensatze hier nicht um seiner selbst willen zu thun, sondern nur insofern, als er zum Begreifen der Dignität des Religionsstifters nothwendig ist und hinwieder aus dieser eine Beleuchtung findet.

Die Unterscheidung von Frömmigkeit und Theologie führt nun zunächst dahin, die christliche Glaubenslehre zu trennen von der wissenschaftlichen Theologie, die der Philosophie angehört. Daß diese Trennung nicht in einer noch höhern Wissenschaft auch wieder aufzuheben sey, welche wohl Religionsphilosophie oder auch Apologetik wäre, die ja heutzutage sich wenig mehr

gegen Juden und Heiden, wohl aber gegen die Philosophie und noch mehr gegen unphilosophische Reflexionen zu stellen und auszugleichen hat, wollen wir nicht im Geringsten behaupten, da wir hier selbst Versuche und Beiträge dazu geben. Ein fernerer Unterschied ist dann der von christlicher Frömmigkeit und christlicher Glaubenslehre (Dogmatik) oder überhaupt christlicher Theologie; indem ja der Stifter Vollender der Frömmigkeit ist, ohne daß es darum gelingen will, ihn auch als vollendeten Theologen zu denken. Wenn man nun die Frömmigkeit für die Praxis hielte, die Theologie aber für die Theorie oder das Wissen um jene, so könnte dieses nur gelten, insofern man den Gegensatz irgendwie wieder aufhöbe; denn offenbar sind sie nicht so außer einander das Frommseyn und das Darumwissen; sondern wenn auch wahr ist, daß das Wissen nicht das Maß, also auch nicht das Wesen der Frömmigkeit ist a), so ist doch nicht minder wahr, daß ohne ein gewisses Maß des Wissens die Frömmigkeit nicht sehr erheblich seyn könnte und namentlich nicht befähigen würde, Stifter zu seyn, ja daß ohne alles Wissen dieselbe nichts wäre als ein Instinct, ein eben bewußtloses Erregtseyn, wogegen dann alle die bekannten Einwürfe, daß Thiere auch daran Theil haben könnten, sich eher erheben ließen, daß daher doch eine gewisse Wechselwirkung, ein Ineinander von beiden immer zu denken ist.

Wir haben zuerst beide aus einander zu halten, dann ihr Ineinander nachzuweisen, immer in Beziehung auf den Religionsstifter, von dem wir nicht etwa bloß behaupten, es gelinge nicht, ihn als Theologen zu denken, son-

a) Schleiermacher, in der bekannten Stelle Glaubensl. 2te Aufl. §. 3. 4. Die keineswegs darum die Frömmigkeit vom Wissen in dem Sinne ausschließt, daß man von atomistisch neben einander gestellten Lebensgebieten und Thätigkeiten auch nur mit einigem Rechte sprechen kann.

dern begreifen wollen, warum er das ganz und gar nicht seyn kann, und Stifter und Theologe zwei nie in Einer Person vereinbare Begriffe sind. Die Frömmigkeit ist die Wirkung eines realen, wahrhaften Seyns, nämlich des Verhältnisses zwischen dem absoluten und getheilten Seyn, welches darin besteht, daß dieses in allen seinen räumlich und zeitlich auseinander liegenden Puncten und Momenten vom Absoluten ausgegangen, getragen und gehalten ist. Diese That Gottes auf die Welt wird nun in den Puncten, wo vernünftige Geschöpfe von ihr berührt werden, auch in deren Selbstbewußtseyn irgendwie lebendig, ob in Form des Gefühls oder der Vorstellung ist hier gleichgültig. Und eben dieses Leben ist die Frömmigkeit, die daher wie alles Leben dem wissenschaftlichen Begriffe als conditio sine qua non vorangeht. Dieses Leben tritt mit der menschlichen Vernunft selbst in deren Individuellseyn ein; daher eine der ihm möglichen individuellen Arten und zwar die beste im oben bezeichneten Sinne Stifter wird. Da also die Frömmigkeit ihr Entstehen nur hat, wo das Absolute auf vernünftige Wesen seine lebendige Wirkung übt, so ist vor Allem klar, daß diejenigen, welche diese als zuerst in Form des Gefühls lebendig werdend darstellen, sich nicht im mindesten können irre machen lassen durch jene aus Polemik entspringende Aeußerung Hegels, daß, wenn die Religion Abhängigkeitsgefühl sey, der Hund der beste Christ wäre a). Da doch jeder Denkende auch geistige Gefühle anerkennt, so braucht nicht erinnert zu werden, daß es nur auf einem Kleinmachen der Gegner beruht, wenn man ihre Behauptung, die Religion sey ein Gefühl, in sinnliche Ge-

a) Vergleiche dessen Vorwort zu Hinrichs citirter Schrift p. XIX und ähnliche Aeußerungen derjenigen Schüler Hegels, die, um sich als solche auszuweisen, auch die polemischen Blößen des Meisters nachmachen zu müssen glauben.

fühle hinüberspielt. Geistige Gefühle nun sind eben Affectionen des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, welches sich unterscheidet vom Wissen um Etwas, d. h. vom objectiven Wissen, zu welch letzterem auch das Wissen um sich selbst gerechnet werden muß, sobald das wissende Subject von sich als Object auseinander gehalten wird, im Momente dieses Wissens. So ist die Frömmigkeit eine unmittelbare Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns vom Absoluten, die, weil sie nur als That des Absoluten empfunden wird, ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl seyn muß, wobei nicht zu übersehen ist, daß dieses sich von Gott abhängig Fühlen die höchste Erhebung des Menschen ausmacht und weit entfernt, ihn zu entwürdigen, vielmehr die Urquelle aller wahren Kraft und Freudigkeit wird, indem durch dieses Gefühl gar nicht das Getrenntseyn, sondern das Bezogenseyn des Menschen auf Gott in einem innern Leben repräsentirt oder ausgedrückt ist. Denn diese Frömmigkeit ist das Leben in Gott, ob es nun die Form des Gefühls behalte, oder auch andere annehme, ist, von hier aus betrachtet, das Gleichgültige, festzuhalten ist nur, daß sie ein Leben sey und individuell werde im Selbstbewußtseyn. Denn wie überall, wo das Selbstbewußtseyn von der Welt her zu Lust oder Unlust bestimmt wird, diese Gefühle ganz etwas anders sind, als das Darumwissen, und noch vielmehr etwas anderes als das Wissen um die sie hervorrufenden Ereignisse und Dinge, weil ja offenbar das Wissen um ganz dieselben Begebenheiten gleich Betheiligte doch zu ungleichen Gefühlen stimmen kann: so muß es auch seyn im Selbstbewußtseyn, sofern es vom Absoluten afficirt wird. So muß sich die lebendig gefühlte Religion, d. h. die Frömmigkeit wohl unterscheiden lassen vom Wissen um sie und um Gott. Die christliche Frömmigkeit ist also das best individualisirte Leben in Gott, die christliche Glaubenslehre aber ist ein Wissen um dasselbe, ein Auseinanderlegen desselben in Form des Gedankens. Beide bilden so sehr ei-

nen, wenn gleich auflösbaren, Gegensatz, daß einer die eine haben kann ohne die andere. Dem Stifter schreibt man nur die vollkommene Frömmigkeit selbst zu und weiß ihn hierin für immer dominirend. Hingegen müßten wir uns entwürdigen, ihn aber schief darstellen, wenn wir ihm auch die Vollendung des wissenschaftlichen Wissens um diese Frömmigkeit, das eine identische Operation ist, gerichtet auf das christliche Leben, zuschrieben.

Aber mit diesem Auseinander von beiden ist die Sache nicht erschöpft, sondern es muß auch ein Ineinander derselben nachgewiesen werden, und hier können wir nicht verlegen seyn, da die Theilung der Vernunftthätigkeit in identische und individuelle uns von vornherein als eine bloß relative entstanden war, als ein bloßes Ueberwiegen des einen Elements über das immer mit daseyende andre. Es kann nämlich in einem Einzelwesen die Frömmigkeit nicht wahrhaft seyn ohne auf bewußte Weise; und besonders im Stifter muß sie so seyn, daß er sie ausdrücken und mittheilen kann a). Dieses beruht auf dem Ineinander von Selbstbewußtseyn und objectivem Wissen; jenes entsteht mit diesem, denn ohne Ich kein Du. Soll also Einer mit Klarheit das Afficirtseyn von Gott in sich haben, so muß er auch darum wissen. Jenes Auseinanderstellen von Frömmigkeit und Darumwissen gilt also nur, insofern dieses als Wissenschaft gedacht wird; insofern man aber jedem Menschen ein Wissen zuschreibt, abgesehen von der Wissenschaft, muß der Stifter es so vollkommen in sich gehabt haben, als nur irgend möglich, d. h. er hat die Frömmigkeit lebendig in sich

---

a) Marheinecke Dogm. §. 37. „Wenn der Fühlende nicht über sein Gefühl hinausgeht und in die Welt des Gedankens hinaustritt, so ist keine gegenseitige vernünftige Verständigung." Dieser Satz bedürfte einer genauern Bestimmtheit, denn offenbar gibt es auch andre vernünftige Verständigungen der Individuen unter einander, da doch das ganze Gebiet der mehr künstlerischen Manifestationen auch vernünftige Verständigung ist, obgleich nicht durch das Mittel des Gedankens.

als eine sich bewußte, aber ohne das Interesse der Wissenschaft. Um nun aufzuzeigen, daß dieses nicht bloß zufällig sich so verhalte, sondern vermöge einer innern in der Sache selbst liegenden Nothwendigkeit der Stifter nicht Theologe seyn kann, haben wir den Unterschied jenes jedem Menschen zukommenden Wissens von der Wissenschaft anzugeben; denn sonst könnte es scheinen, als schrieben wir willkürlich dem Stifter auch ein Wissen zu, das so vollkommen wie möglich wäre, ohne doch zugleich die wahre Vollkommenheit des Wissens, nämlich Wissenschaft zu seyn. Ohne nun hier im mindesten den Fortschritt der neuern Philosophie, daß zwischen dem wissenden Subjecte und gewußten Objecte kein bleibender Gegensatz fest werden könne und solle, abzuweisen, sondern sowohl wenn dieses wahr als wenn es falsch wäre, behaupten wir, daß das wissenschaftliche Wissen nicht entstehen kann, als nur dadurch, daß Subject und Object auseinandertreten, mögen sie dann auseinander bleiben, oder der Gegensatz wieder aufgehoben werden. Diese Momente der Abstraction sind conditio sine qua non des Wissens. Erst mit ihrem Eintritt hört das Vermischtseyn von Geist und Natur auf, welches den ersten Standpunct des menschlichen Lebens bildet. Vor dieser Abstraction haben zwar die *geistigen* Gefühle immer schon Theil am Bewußtseyn, nur daß beides noch verschmolzen durcheinander liegt. Dieses Verschmolzenseyn nun des frommen Selbstbewußtseyns und des objectiven Wissens schreiben wir dem Stifter zu auf vollkommene Weise. Wenn nun auch aus dieser Verschmelzung, die überall das wirkliche Leben charakterisirt, die Wissenschaft heraustreten kann, so ist sie dem Religionsstifter unwesentlich und liegt nicht in seiner Richtung und Dignität schon darum, weil ihr Entstehen bedingt ist durch ein Auseinandertreten von frommen und von wissenden Momenten, also durch einen Abbruch der Frömmigkeit als Leben; denn der Moment, in welchem ich um eine fromme Erregung im

Interesse der Wissenschaft weiß, setzt mich als nicht mehr in derselben begriffen. Die Wissenschaft aber, auch wenn sie nachher diesen Gegensatz wieder aufzuheben verstände, setzt also nothwendig solche Abstraction voraus, in der fromme und wissende Momente auseinander treten, daher sie nicht nur zur Dignität des Stifters nicht gehören, sondern, weil die Continuität des Gottesbewußtseyns störend, dieselbe vielmehr schmälern müßten a). Vielmehr ist diese Dignität, weil auch der Stifter beständig in der Welt lebte und sein zeitliches Bewußtseyn ununterbrochen auch von weltlichen Momenten erfüllt seyn mußte, nicht zu suchen in einem ausschließlichen Gottesbewußtseyn, sondern in einem stetigen Verschmelzen desselben mit den irdischen Momenten, sowohl des Wissens als aller andern Lebensthätigkeiten. Daher ist es ganz dem Obigen conform, wenn wir behaupten, des Stifters Dignität mache jene Abstraction der Wissenschaft geradezu unmöglich und bestehe vielmehr im gänzlichen Verschmelzen der frommen und der wissenden Richtung, so daß alle seine wissenden Momente zugleich fromm sind, und die frommen alle Theil haben am Bewußtseyn und eben die fromme Richtung die überwiegende ist. Die Frommen sind nun solche, in denen jene Verschmelzung überwiegt und die Richtung auf Gott dominirt, die Wissenden aber solche, in denen die Richtung auf jene Abstraction überwiegt, da ja selbst wenn eine Ueberwindung des Gegensatzes von Subject und Object erreicht wird, doch jedesmal die Abstraction voranging, in welcher das Bewußtseyn sich vom Leben selbst zurückzieht, um über dieses als gegenüberstehendes Object zu reflectiren. Und freilich, wenn der Gegensatz nicht aufgehoben wird, son-

---

a) Marheinecke Dogm. §. 33. „Die Religion in ihrem unmittelbaren Seyn wird dem Denken nicht gegenständlich." Hiemit ist jene Abstraction, jenes Auseinandertreten des denkenden Subjects und der Religion als Object ausgesprochen, obgleich der Gegensatz dann wieder aufgehoben wird.

dern sie bleibt, können Frömmigkeit und Wissenschaft in Conflict kommen und wie die Erfahrung zeigt, Viele um die Frömmigkeit gar vielerlei wissen, ohne fromm zu seyn, die Frommen aber gegen das Wissen überhaupt eingenommen werden. Soll nun ein Theologe Wissen und Glauben (oder Frömmigkeit) mit einander vereinigen wollen und können, so wird er nicht jenen Gegensatz der Abstraction fix werden lassen, sondern selbst mit diesen Momenten die Frömmigkeit verbinden dadurch nämlich, daß er dieselben als bloße Abstraction kennt, und schon die Richtung mit hat, sie zu überwinden.

Zu diesem Ergebnisse stimmt nun auch die Erfahrung, welche uns Christum als Frommen, nicht aber als wissenschaftlichen Theologen zeigt. Er ist also nur dann alldominirend in seinem Gebiete, wenn dieses kein Wissen ist. Auch dazu stimmt das Christenthum, welches seine Frömmigkeit selbst da, wo es sie als Gesinnung setzt unter dem Namen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, sehr wohl von einem Wissen zu unterscheiden weiß, wie ja gerade der unter allen Aposteln am meisten als wissend auftretende Paulus sich darüber entschieden klar ausspricht. Vergl. die Hoffnung betreffend Röm. 8, 24 und 25; den Glauben betreffend 2 Cor. 5, 7; von der Liebe aber versteht es sich von selbst, daß sie kein Wissen sey.

Dennoch ist die Vollendung der Frömmigkeit, seit sich eine Geschichte derselben und dadurch veranlaßt eine Wissenschaft von ihr gebildet hat, nicht mehr möglich für die ganze Menschheit, wenn nicht ein höheres Ineinander von beiden gefunden wird. Gehen sie auseinander, so kann Christus nicht alldominirend werden, weil Viele sich immer mehr nicht bloß durch Wahlanziehung, sondern auf einem identisch-historischen Wege ihm nahen wollen a), der unter dem Einflusse der Wissenschaft steht. Aller geschichtlichen

a) Vergl. die citirte Kritik über Rationalism. und Supranaturalism. pag. 37.

Entwicklung wie auch aller Dialektik zufolge muß das zuerst unmittelbare Ineinander von Frömmigkeit und Wissen durch ihr Gegeneinandertreten hindurch zum vermittelten Ineinander heranreifen, worin dann die Abstraction von frommen und darum wissenden Momenten aufgehoben ist, so daß je der am besten Wissende auch der Frömmste werden kann und umgekehrt. Dieß ist der Begriff des vollendeten Theologen. Wenn aber je solche wirklich erscheinen, so steigen sie darum doch in der Kirche nicht über den Stifter empor, sondern wissen sich vielmehr theils in ihrer Frömmigkeit von ihm dominirt, theils daß ohne diese auch die Wissenschaft nicht die wahre geworden wäre, weil ohne diese Frömmigkeit der Mensch in unwahrem Zustande ist, von welchem aus auch keine Wahrheit entstehen kann. So gewiß also ein Christ nicht völlig die Individualität des Stifters anziehen kann, so gewiß wird er nicht frei von Irrthum und Sünde, und keiner steigt bis zu Christus hinauf, weil nur diese Individualität absolut adäquat war mit der christlichen Frömmigkeit. Einem in christlicher Frömmigkeit, also in der Wahrheit seyenden Gesammtleben aber müßte es als seine höchste Entwicklung gelingen, den Proceß durchzulaufen und endlich anzulangen bei der wahren Wissenschaft, die Christum und Frömmigkeit völlig begreift.

Wer diese anzustrebende Identität nicht annimmt, der muß, sobald er consequent verfahren will, alles was Wissenschaft heißt, als der Frömmigkeit gefährlich verwerfen; denn soll die Abstraction fest bleiben, in welcher die frommen von den um sie wissenden Momenten getrennt sind, so ist jeder letztere der Frömmigkeit entzogen und thut ihr Abbruch, und der Gelehrte, in welchem als solchem die Richtung auf das Wissen überwiegt, müßte, je mehr er dieses wäre, desto unfrommer seyn. Nur ist diesen Glaubenden, die dem Wissen abhold sind, zu bemerken, daß sie jeder andern Lebensrichtung und Thätigkeit ebenso feind seyn, jede Art von Arbeit und Beruf, so gut wie das

Wissen aus der Kirche verbannen müßten, weil die Intention des Menschen immer momentan auf das hingerichtet ist, was er eben thut, alle solche Momente daher der eigentlich frommen Richtung entzogen wären. Dahin kommt derjenige, welcher das Gottesbewußtseyn fordert als alle Lebensmomente dominirend, da es doch allen auf irgend andre als unmittelbar religiöse Lösungen gerichteten nur begleitend einwohnen kann.

Die Frömmigkeit also ist das von unmittelbarer Anschauung des Absoluten (Offenbarung), die ihre Berechtigung in der Individualität hat, ausgehende Insichfinden des Absoluten, daher sie unmittelbares Gefühl, Selbstbewußtseyn ist ihrem Wesen und Ursprunge nach; die Wissenschaft hingegen begreift das Absolute eben in Form des für Alle identischen Begriffes und hat in der innerlich nothwendigen Fortbewegung des Begriffs ihren Verlauf. So scheiden schon der Ausgangspunct und die Art der Fortbewegung beide Gebiete, und es ist ebenso verdienstlich von Schleiermacher, das dialektische Wissen aus der Frömmigkeit, wie von Hegel den schellingischen Anfangspunct einer unmittelbaren, nicht weiter zu erweisenden Anschauung des Absoluten aus der Philosophie ausgeschieden zu haben; denn beides war eine Vermischung, die beide Gebiete nur verwirren konnte. Ihr Gegensatz aber findet allmählich seine Aufhebung, indem nothwendig die wahre Frömmigkeit, in Form der Vorstellung gebracht, mit der wahren Wissenschaft, sobald beide vollkommen ausgebildet sind, zusammentreffen müssen, als Eins geworden im Resultate, Eins in dem Sinne wie eine Identität von Geist und Natur behauptet wird als nur formell verschiedne Manifestationen des Absoluten. Bevor aber diese Ausgleichung von der Menschheit zu Stande gebracht wird, erweisen Frömmigkeit und Wissenschaft schon dadurch ihre höhere Einheit, daß sie mit einander in Wechselwirkung stehen, einander gegenseitig zur Klarheit und Wahrheit bringen,

was ohne Identität unmöglich wäre. Dieß werden sie alsdann in vollem Maße thun, wenn aus der Wissenschaft verbannt wird, was der Frömmigkeit zukommt, nämlich die unmittelbare Anschauung, die, weil etwas Individuelles immer ein poetisirendes Element in das identisch seyn sollende Wissen hinüberspielt, oder wie man sonst das schlechthinige Afficirtseyn vom Absoluten bezeichnen mag; aus der Frömmigkeit aber weggewiesen wird die dialektische Selbstfortbewegung des Begriffs, die mit dem individuellen Gebiete wesentlich nichts zu thun hat, und bloß als Darstellungsmittel benutzt werden kann a).

So werden beide Gebiete bei aller höhern Einheit, die jetzt noch meist nur in der Wechselwirkung beider vorliegt, dennoch jedes als für sich seyend sich fort entwickeln; in der Frömmigkeit die Macht und Realität der Individualitäten sich geltend machen b), indem die beste alldominirend wird und alle andern allmählich anzieht; in der Wissenschaft aber das allein identische, begriffliche Wissen seine immer höhere Geltung finden, so daß nimmer hier ein Einzelner kommen kann, der für alle Zeiten dominiren würde, sondern je der Wissendste das Eitle und Gleichgültige seiner wie jeder Persönlichkeit erkennt, während je der Frömmste im Gebiete der Frömmigkeit die Individualität als das Festzuhaltende nimmer verliert, vielmehr immer lebendiger der Stifter dominiren wird, bis dann die Vollendung des höchsten Gutes erscheint, wenn diese Individualität die allen Menschen gemeinsame geworden ist vermöge des kräftigen Princips der Wahlanziehung, wie auch Paulus geschrieben hat 1 Cor. 13, 8: die Liebe (und diese ruht ja wesentlich auf der Individualität) hört nimmer

---

a) Schleierm. Glaubenslehre I. §. 16.

b) Ebendas. S. 71 nennt Schl. diese Macht ein Wirken des Totaleindrucks der Eigenthümlichkeit Christi. Die eigenthümliche Existenz aber wirkt immer ursprünglich auf das Selbstbewußtseyn.

auf, während doch die Weissagungen, Sprachen und Erkenntniß (das Identische) aufhören werden (nämlich nicht in der Gesammtheit, aber im Einzelnen). Auf diesem Wege hebt sich uns auch jener Gegensatz auf, entweder nur das Individuelle, Erscheinende für das Wirkliche zu halten, oder nur die Idee in ihren Allgemeinheiten oder Kategorien des Denkens und Seyns. Aufgehoben ist er in der Idee oder dem sich als beides manifestirenden Absoluten a). So ist nun ebenso sehr die volle Dignität des Stifters im Gebiete der Frömmigkeit von uns darzustellen, als zu erweisen gesucht worden, daß ihm vermöge einer innern Nothwendigkeit ein directes Dominiren im Gebiete des Wissens nicht zukommen könne, sondern nur ein indirectes, insofern nämlich der nicht Fromme, weil in der Unwahrheit seyend und aus ihr heraus denkend und arbeitend, auch im Wissen keine Wahrheit wird finden können. Die Nothwendigkeit der Wechselwirkung von Wissen und Frömmigkeit weiter aufzuzeigen, liegt nicht in unsrer jetzigen Aufgabe, eben so wenig haben wir das Zusammentreffen beider im Resultate hier mehr als bloß vorauszusetzen. — In dieser ganzen Erörterung sollte gezeigt werden, wie wichtig für die Philosophie und Religion die Individualität sey. Darauf aufmerksam machte einer der ersten Gelehrten nicht nur unsers Zeitalters, Schleiermacher, und hinterläßt, wie in diesem, so in unzähligen von ihm angeregten Puncten der Nachwelt seinen beleben-

a) Vergl. Stud. und Krit. 1833. 4s Heft S. 1117. Die eben daselbst entwickelte Ansicht, daß die christliche Religion selbst eine Philosophie sey, also doch ein Wissen, wird nothwendig auf alle oben entwickelten Unmöglichkeiten, die alldominirende Dignität Eines zu finden, also selbst auf das, was sie der hegelschen Schule vorwirft, stoßen müssen, denn auch, wenn sie Christum als Gottmenschen faßt, wird sie ihn wollen begreifen in menschlichen Formen; darum ist Gott Mensch geworden. Auch die Folgerung, die Philosophie solle sich aufs Christenthum gründen, scheint

den Geist a). Dieser zieht sich durch unsere Abhandlung, die bis gegen ihr Ende hin nicht gemeint war, eine Blume zu werden auf des Verewigten Grab, sondern lieber wieder eine bescheidene Blüthe, in der er sich, wenn auch nur theilweise und in anderer Individualität, wieder finde. Auch in dieser von ihm oft begabten Zeitschrift möge noch vielfach der Same aufgehen, den er so unverdrossen ausgestreut hat, daß eben diese Berufstreue den schönen Tod veranlassen sollte, der Viele zu desto geistigerem Leben erregen wird. —

A. Schweitzer, Prediger.

---

jene um ihre Selbstständigkeit, also um ihr Seyn zu bringen. Die Identität der Wahrheit, welche in beiden seyn soll, kann unmöglich das Zusammenschmelzen beider in Einen Guß fordern. Das Gegentheil aber verdient den Vorwurf atomistischen Nebeneinanderstellens so wenig, daß darüber nichts zu sagen ist.

a) Möchten neben der Dialektik, die er eben auszuarbeiten beschäftigt war, namentlich auch die so anregenden Vorlesungen über die Ethik veröffentlicht werden, in denen seine großartige Auffassung des gesammten Vernunftlebens sich ausspricht, daß seinen kritischen Verdiensten um diese Wissenschaft auch die constructiven sich anschließen. —

3.

Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler

durch

Dr. C. J. Nitzsch.

Vierter Artikel, vom Sacrament.

Beide Kirchen erkennen die Vermittelung der göttlichen Gnadenwirkung in beiden, in dem Worte Gottes und im Sacramente. Diese Mittel ergänzen einander, das ist so im Allgemeinen die beiderseitige Voraussetzung. Denn dadurch, daß die katholische Theologie nirgends recht absichtlich, immer nur gelegentlich und halb die Wirkung des Wortes mit heranziehet, Concil. Trid. de iustif. cap. VI. Catech. Rom. II. 1. qu. 21. IV. 13. qu. 12., werden wir nicht berechtiget, ihr die obige Zusammenstellung oder die Beziehung der Gnade auf des Wortes Wirkung ganz abzusprechen. Kommt es dann zu nähern Bestimmungen, so zeigt sich freilich, daß die wesentlichen Heilszustände für den Protestanten überwiegend durch das geglaubte Wort, für den Katholiken überwiegend durch das richtig verwaltete Sacrament gewirkt werden. Läßt sich die Heilskraft des göttlichen Wortes nach den jetzt gültigen katholischen Bekenntnissen und ohne Zuziehung der ältern Scholastiker überhaupt begreifen, so kann sie nur in der Vermittelung des Vorbereitungsstandes gegeben seyn. Die Wirkung des Wortes disponirt zum Genusse des Sacraments; und das die sacramentliche Handlung begleitende Einsetzungswort erklärt sie, macht sie verständlich und befördert dadurch die Wirkung des Sacraments — verba enim inter omnia signa maximam vim habere perspi-

enum est: ac si ipsa desint, plane obscurum erit, quidnam materia sacramentorum demonstret Catech. R. II. 1. qu. 8. Dabei ist es ganz unbedenklich, die Frage, wodurch denn nun eigentlich Gerechtigkeit und Heil dem Menschen angeeignet werde, lediglich mit dem Sacramente zu beantworten. Das Sacrament gibt den innern wie den äußern christlichen Charakter; und in dieser Beziehung ist von einer Gleichstellung desselben mit dem Worte oder von einer Zusammenwirkung der beiden Gnadenmittel auch dann nicht die Rede, wann es z. B. Cat. Rom. II. 2. qu. 21. heißt: das ganze christliche Gebäude sey gegründet auf den Eckstein; allein wenn nicht Predigt des göttlichen Worts und Sacramentsgebrauch es stütze (fulcire), entstehe die Besorgniß, es werde großentheils zusammenstürzen. Gleich darauf folgt nämlich die zur ganzen Lehre stimmende Erklärung: das Sacrament macht des Lebens theilhaft, das Wort ernährt dieses Leben. Wie man nun immer dieses fassen möge, — es darf nicht übersehen werden, daß theils die Gnade, die den Stand des Heils nur vorbereitet, theils die, welche ihn bewahrt, auch wenigstens ebenso sehr, wie durch Wirkung des Wortes durch Werke, die nicht sacramentlich, aber kirchlich sind, vermittelt und auch insoweit das Wort leicht zurückgedrängt werden kann — gewiß ist dem Katholiken das Sacrament das vorgeordnete, eigentliche Mittel des Heils. Für den Protestanten findet das entgegengesetzte Verhältniß statt. Das Sacrament wirket zwar auch für ihn auf eigenthümliche Weise zur Hervorbringung oder Vervollkommnung und Bewahrung eines Zustandes mit, allein das, was es wirkt, ist der Art nach nichts Höheres, Vollkommneres und Seligmachenderes als das geistliche, durch die Wirkung des Wortes im Glauben gewirkte Leben. Nach protestantischer Vorstellung wirket das Wort zu sacramentlich und das Sacrament selbst zu sehr mit dem Worte und in Bezug auf das Wort, als daß die Ertheilung der innern

Bestimmtheit eines Christen auf die Wirkung des Sacraments im engern Sinne beschränkt werden könnte. Wort und Glaube, Gnade und Glaube schaffen das wesentliche Leben, welches nun freilich zu seiner Pflege und Bewahrung Bedürfnisse hat, denen die sacramentliche Einsetzung entspricht.

Auf diese oder eine dergleichen Betrachtung muß hier jeder Symboliker unsrer Zeit eingehen, wenn er den Forderungen der Wissenschaft und der geschichtlichen Gerechtigkeit entsprechen will. Hr. Dr. Möhler ist weit entfernt, dieses zu thun. Nachdem er die protestantische Rechtfertigungslehre als einen unsittlichen Aberglauben vorgestellt, mußte er in unsrem Bekenntnisse vom Sacramente soviel wie möglich den Unglauben nachweisen, oder einen Naturalismus, der nur hie und da eben wieder durch katholischen Glauben seine Blößen zu decken suche. Er stellt sich daher von vorn herein so, daß er, was christlicher Gemeinglaube der Protestanten und Katholiken ist, gar nicht als solchen, sondern als katholischen Glauben faßt, oder er verdeckt doch das, was Protestanten in Bezug auf Zueignungsmittel der Gnade glauben, indem er das Verhältniß von Wort und Sacrament von der vergleichenden Betrachtung gänzlich ausschließt. So ist z. B. *alles*, was der römische Katechismus über das Zweckmäßige und Erforderliche des Sacramentes sagt, nur insoweit wahr, und insoweit auch protestantisch, als man vorher schon weiß, wie es sich zur zueignenden Kraft des Wortes verhalte, und daß es diese Kraft nicht verleugne. Das Gläubigste, so zu sagen, am sacramentlichen christlichen Gemeinglauben ist doch wohl dieses: je mehr das Sacrament mit voller Empfänglichkeit genossen wird, desto weniger ist es bloßes Zeichen, oder bloßes Unterpfand der Lebensmittheilung Christi, desto mehr diese Mittheilung selbst. Das Sacrament ist Leiter, Canal der Gnade, wie der römische Katechismus sich ausdrückt. Bis auf diesen

Punct aber wird der Sacramentsbegriff — ich will zugeben unter sehr verschiedenen Bedingungen — durch das in dieser Hinsicht ganz ungetheilte Bekenntniß der Protestanten gesteigert. Denn auch die Protestanten, welche nicht die mystische Identität, sondern die mystische Simultaneität der sinnlichen und geistlichen Perception wollen, die des helvetischen z. B. und vierstädtischen Bekenntnisses, können nicht so ausgelegt werden, als wäre ihnen die sacramentliche Handlung nur das Unterpfand einer allgemeinen Wahrheit oder ihres sonstigen allgemeinen Verhältnisses zu Christus, vielmehr innerhalb des Actes und in der Gegenwärtigkeit desselben haben sie, empfangen sie die Lebensmittheilung des Erlösers, die Gemeinschaft seines Leibes und Blutes, die ihnen durch das Sichtbare Kraft seiner Verheißung, Verabredung, Einsetzung verpfändet oder versiegelt wird. Der protestantische Begriff des Siegels oder Pfandes ist weit entfernt, die collative Kraft des Sacraments zu schwächen; er gestattet sogar die m y s t i s c h e Verknüpfung der Elemente des Sacraments mit der res signata et exhibenda — signa et res significatae sacramentaliter coniunguntur Conf. Helv. — Bezeichnung, Besiegelung, Darreichung der Gnade Christi vereinigen sich im Sacramente Decl. Thorun. — Bis hieher hat demnach Hr. D. M. nichts als christlichen Gemeinglauben, keineswegs aber etwas, das in den katholisch-protestantischen Gegensatz fiele, dargestellt. Vielleicht ist es anders mit dem Folgenden. Die katholische Seite lehrt, das Sacrament wirke Gnade und Heil ex opere operato, nämlich in denen, qui obicem non ponunt, die kein Hinderniß in den Weg legen. Wie legt dieß unsere Symbolik aus? „Das opus operatum ist dasjenige, quod Christus operatus est, d. h. die Sacramente überbringen eine vom Heiland aus verdiente (!) göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung oder Anstrengung vermittelt werden kann, sondern von

Gott um Christi willen schlechthin im Sacramente gegeben wird. Allerdings muß sie der Mensch **empfangen** und deßhalb **empfänglich** seyn, was sich in der Reue und dem Schmerze über die Sünde, in der Sehnsucht nach Hülfe und dem vertrauensvollen Glauben ausspricht, allein er vermag sie nur zu empfangen, und darum nur empfänglich zu seyn." Hinterher heißt die Empfänglichkeit, wie billig, doch auch eine Thätigkeit; diese soll nur (wie sich freilich von selbst verstehen würde) nicht die Gnade selbst noch eine sie verdienende seyn. Ich will nicht leugnen, daß in dieser Darstellung noch gleichsam wider Willen des Verfassers etwas von dem Gegensatze hindurchscheine. Das Wörtlein „verdiente Kraft" weiset dahin, daß Christus es der Kirche verdient habe, selbstständig durch das Sacrament Gnade zu spenden u. s. w. Doch im Ganzen sind wir berechtigt, zu behaupten, wenn dieß die katholische Lehre ist, so sind wir Protestanten noch um ein sehr Bedeutendes katholischer, als die Katholiken. Wenn nämlich von Wirkung zur **Seligkeit** die Rede ist, so lassen wir im Sacramente Christum wirken und ganz allein, **seine** Einsetzung, **sein** Wort, **seinen** Geist, **seine** Macht und Gnade, ohne daß uns irgend eine voluntas oder intentio ministri förderlich oder hinderlich werden könnte, und folglich kommt es eben nur auf unsere Empfänglichkeit für die Darbietungen des Erlösers an, auf eine Empfänglichkeit, die er selbst freilich besser als wir zu erkennen und zu würdigen weiß a). Aus

a) Conf. Helv. Mai. Et ut deus sacramentorum auctor est, ita perpetuo operatur in ecclesia, in qua rite peraguntur sacramenta, adeo ut fideles, cum a ministris sacramenta percipiunt, agnoscant operari deum in suo instituto, ideoque sacramenta perinde ac ex ipsius dei manu percipere, et ipsis ministri vitium non obesse. Unde etiam aperte in administratione sacramentorum inter dominum et domini ministrum discriminant. Und am Schlusse des Artikels: So wie das gepredigte Wort Gottes an sich kräftig, gültig, gnadenreich bleibt in seinen Darbie-

welcher Macht, dürfen wir wohl fragen, läßt denn Hr. M. ein so ausdrückliches Stück der scholastisch-trienter Sacramentslehre, als die Meinung und Willensrichtung des Priesters ist, aus dem Texte weg, um in der Note es dem Bellarmin zu bester Auslegung zu überlassen. Einem Bellarmin verargen wir es so wenig, als irgend einem, die Lehren der Kirche, wo sie anstößig werden, bestens auszulegen; aber keinem Symboliker dürfen wir nachlassen, in der eigentlichen, wesentlichen Exposition derselben gerade die Puncte zu verschweigen, die, wie hier der Fall ist, gerade den protestantischen Gegensatz erklären und rechtfertigen. Die Forderung der Intention auf Seiten des Priesters zur heilsamen Wirksamkeit oder überhaupt zur Wirksamkeit des Sacraments fand vor und bei dem trienter Concile unter den römischen Theologen Widerspruch. Bald wandte man die Gefahr der Täuflinge oder Beichtkinder ein, die nun so leicht um die Gnade kommen oder derselben ungewiß bleiben könnten, bald die schon geltende, viel größere Concession, daß Unglaube, Todsünde des Priesters sogar die Wirksamkeit des priesterlichen Actes nicht aufhebe. Deßhalb sah man sich auch genöthigt, die Forderung möglichst zu restringiren; sie behauptete sich dennoch Sess. 7. can. 11. Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia, anathema sit. Aus guten Gründen, wie man leicht sieht. Denn wenn, wie can. 10. es bestimmte, der gemeine Christ die mehrsten Sacramente nicht machen noch conferiren konnte, wenn die übernatürliche Eigenschaft des Priesters, zwar eine gratia gratis data und nicht gratum faciens, doch zum Wesen der Sacramentsspendung gehörte, dagegen kein bonus

tungen, wenn es nicht oder übel gebraucht, nicht geglaubt noch genossen wird, so auch das Sacrament u. s. w.

motus des Empfängers zum Empfange der Gnade, ja bei der Privatmesse gar kein Empfänger, bei der Kindertaufe kein bewußter Empfänger vorhanden war: so würde bei gänzlich mangelnder Conformität des priesterlichen Bewußtseyns mit der Absicht der Handlung gar nichts als der absolut mechanische, zufällige, äußerliche Act übrig geblieben seyn, und von diesem hätte sich kaum noch irgend ein Gläubiger irgend ein Heil versprochen. Man hatte einmal dem Werthe des opus den Werth des durch den Glauben ergriffenen Einsetzungs- und Verheißungswortes, der Würde des Priesters die Würde der Gemeinde aufgeopfert, daraus entstanden große Gefahren und Verlegenheiten, wenn nun dennoch der Werth des Wortes ohne sittliche Würdigkeit des Priesters bestehen sollte; die sittlich gleichgültige übernatürliche Eigenschaft des Priesters mußte nun wenigstens psychologisch belebt werden, und das so mitwirkende priesterliche Bewußtseyn zur erforderlichen Form des sonst aller Gewähr beraubten Werkes hinzu kommen. Man ergab sich also der geringern Verlegenheit. Die Lehre von der intentio ministri ist eine Nachhülfe für das Dogma vom opus operatum, welche noch manche Vortheile anderer Art gewährt, und das letzte Dogma wird wiederum durch den Begriff des „nicht gelegten Hindernisses" erklärt und unterstützt. Die canones 6. 8. 11. sind aus dem positiven und negativen Inhalte eines jeden für sich gar nicht, sondern nur durch einander zu verstehen. Der achte Kanon sagt 1) positiv, durch die Sacramente des N. T. (anders ist es mit denen des A.) wird Gnade ex opere operato ertheilt; 2) negativ, der Glaube an die göttliche Verheißung reicht zur Erlangung der Gnade nicht hin. Der so ausgedrückte Gegensatz leidet im höchsten Grade an Zweideutigkeit. Man könnte sub 2 erwarten: der Glaube an die göttliche Verheißung im Sacramente ist zum heilsamen Empfange desselben nicht

nöthig a), da er vielmehr durch das zuvorkommend und an sich wirkende Sacrament mitgetheilt oder bis zur vollen Lebendigkeit erweckt wird, die Wirkung des in seiner Integrität vollzognen Werkes ersetzt den Mangel des Glaubens, oder den Mangel der boni motus, wie man seit Scotus vielfältig lehrte. So würde der Gegensatz klar, so wäre er zugleich der ausgesprochene Sinn des Systems. Die Synode hielt für gut, ihn zu verrücken, so, daß allenfalls Folgendes gesagt schien: der Glaube an die Verheißung allein macht der Gnade nicht theilhaftig, nur der durch Liebe gestaltete Glaube, dieser aber wird durch das Sacrament mitgetheilt, oder: der Glaube, der sich eben nur an das Wort hält, macht nicht gerecht und selig, das Sacrament muß dazu wirken, oder endlich: nicht die Subjectivität (Glaube) ist die wirkende Ursache des Heils im Sacramente, sie kann ja nur die werkzeugliche empfangende seyn, sondern die im Sacrament enthaltene und im Werke vermittelte Gnade des heiligen Geistes. Gilt, wie bei unserm Vf., die letzte Auslegung, dann verschwindet aller Anstoß der Protestanten an dem Kanon, denn nichts ist ihrem Bekenntnisse fremder, als daß die subjective Contemplation, Stimmung, Gläubigkeit, wie groß sie immer sey, das Sacrament oder dessen Segen bewirke, verdiene, ausmache. Der Vf. hat nun ganz Recht, sein Befremden darüber auszudrücken, daß Luther sich gegen das (so zu verstehende) opus operatum so standhaft gewehrt, da er die Sache selbst späterhin genehmigt habe. Und in der That, es bliebe nur übrig, die Abneigung gegen alle scholastischen, barbarischen Ausdrücke zu Hülfe zu nehmen, um die Erscheinung zu erklären, wenn man nicht einsehen könnte, daß Luther die historische Bedeutung des opus operatum kannte, welche eine noch andre ist als die, welche

---

a) Cajetan gegen Luther: fides non necessaria accessuro ad eucharistiam.

Hr. D. M. gelten läßt, und daß das Concil sich eben auch diese historische Bedeutung, wie man aus dem Zusammenhange der canones erkennen kann, wirklich vorbehalten hat. Damals zwar, als man zuerst opus operans (operantis) und operatum entgegensetzte — Innocentius III. in Mysteriis missae 3, 5. — war davon die Rede, das letztre behalte seine Reinheit und Kraft, wenn auch das erstre noch so unrein sey, d. h. die Sünde des Priesters nehme dem sacramentlichen Werke nichts. Allein die Entgegensetzung tritt, wo nicht bei Thomas, doch bei Albert, Scotus, Biel in ganz anderer Beziehung wieder auf. Sie verknüpft sich mit dem Unterschiede des alt- und neutestamentlichen Sacraments. Das alttestamentliche Sacrament wirkte Heil und Gnade ex opere operante oder operantis, nach Maßgabe der Devotion, guten und frommen Erregung dessen, der das Sacrament empfing; das neutestamentliche (welches ja doch wirksamer seyn muß, als jenes) ex opere operato, d. h. ohne Bedingung der verdienstlichen oder empfänglichen Disposition, sine bono motu utentis. Die positive Empfänglichkeit ist nicht erforderlich, nur die negative, ut non ponat obicem, und obex ist wiederum in sittlicher Hinsicht eben nur die Todsünde, die noch bestehende oder im Vorhaben begriffene. Noch der letzte bedeutende Scholastiker vor der Reformation, Gabriel Biel, erläutert dieß dahin, das opus operans des Priesters (seine persönliche Heiligkeit) z. B. bei der Messe wirke freilich noch besondere Erhörungen und Segnungen, ebenso das opus operans der Sacramentsempfänger (ihre innere fromme Erregung), allein auch abgesehn davon müsse dem opus operatum seine ganz selbstständige Gnadenwirkung zugerechnet bleiben. Das ist nicht zu zweifeln, daß sich schon vor der Reformation und nachher viele einzelne fromme Theologen gegen dergleichen Lehren empört fühlten; Joh. Gerhard und Martin Chemnitz citiren ihre Versuche, die Scholastiker durch allerlei Interpretation des opus

operatum zu reinigen. Herrschte sie darum zu der Zeit, da Luther auftrat, weniger? a) Ward sie ihm nicht von Cajetan förmlich vorgehalten? Hat er also, der wohl wußte, was er that, nur aus Eigensinn oder im Wortstreite die Formel verworfen? Auch das Concil wußte, was es that, wenn es ein so anstößiges Wörtlein dennoch nicht fallen ließ, und die ganz dazu gehörige Formel non ponentibus obicem absichtlich an einem andern Orte can. 6. ebenfalls genehmigte. Den verschiedenen Schulen der Theologen sollte alle Breite bleiben, ihre Meinungen zu retten; denn es gab zu Trient eine bedeutende Zwistigkeit der Dominicaner und Franciscaner über die den Bestandtheilen des Sacraments einwohnende oder nicht einwohnende virtus causativa et effectiva, ob sie physisch sey, ob das Sacrament die Gnade enthalte, welches die letztern alles in Abrede stellten, indem sie einzig auf die göttliche Verheißung sich zurückzogen und den Lutheranern zu nahe zu kommen schienen: allein die evangelische Forderung der positiven Empfänglichkeit abzuweisen und nicht zu Stande kommen zu lassen, darauf war die ganze Reihe der canones gerichtet. Kein Hinderniß in den Weg legen und ein gläubiges, bußfertiges Herz mitbringen, gilt dem Hrn. D. M. gleich; und man sollte freilich denken, mit Recht. Denn ist von der Gesinnung die Rede, an der es keine Indifferenz gibt, so legt sie eben schon durch Ungläubigkeit und Unbußfertigkeit obicem, die negative Forderung geht da ganz in die positive über, und in der That macht es dem Bellarmin und seinen

---

a) S. Melanchthon in der Apol. art. VII. Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter iudaica opinio est, sentire, quod per ceremoniam iustificemur, sine bono motu cordis, h. e. sine fide. Et tamen haec impia et perniciosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno pontificio. —

Nachfolgern alle Ehre, den Begriff des opus operatum und obex bis dahin ausgedehnt zu haben, daß alle geistlichen Bedingungen des wirksamen Gnadenmittels in Anerkennung kommen. Indessen nach geschichtlich treuer Auslegung der Worte und Begriffe besteht zwischen jenen beiden Dingen ein großer Unterschied. Jene, die zuerst nur das „Hinderniß" hinwegdachten, befanden sich auf dem Gebiete der That. Sie sahen ja eben das opus operantis an, sie forderten in demselben Momente, wo sie fides et poenitentia nicht forderten, die Abwesenheit der Todsünde, und mit ihr eben nur eine solche Beschaffenheit des empirischen Bewußtseyns und Verhaltens, bei welcher das äußerste Aergerniß nicht zu befürchten und irgend eine, wenn auch noch so passive und träge Hingebung an das opus operatum zu hoffen war. Das Sacrament sollte durch die mindeste Forderung gewinnen, und damit hatte es dieselbe Bewandniß wie mit der attritio cordis, auf welche man die contritio zurückgeführt. Der Protestantismus durfte mit keiner dieser Formeln pacisciren, wenn schon die der Erschlaffung wehrenden bessern Katholiken eine positive Empfänglichkeit, dispositionem, poenitentiam et fidem, nachträglich der negativen hinzuthun wollten. Abgesehn davon, daß man unter fides sacramenti das kirchliche Fürwahrhalten verstand, mußte die Lehre vom nicht vorhandenen Hinderniß allezeit schwächend auf den Begriff der Disposition zurückwirken.

Der Vf. erwähnt hier bloß die Siebenzahl der Sacramente, ohne ihre Gültigkeit jetzt zu erörtern, schließt aber mit der Bemerkung, daß keines Sacramentes Empfang zur Seligkeit schlechthin nothwendig sey: Da dieß nur wieder Bestandtheil des christlichen Gemeinglaubens und dem römischen Katholicismus nicht eigenthümlich ist, so hätte man wenigstens nicht erwarten sollen, der Vf. würde es nachher S. 242 den Reformatoren als anfängliche Geringschätzung des Sacraments auslegen, wenn sie das

alte Wort crede et manducasti weiter ausführen. Die wahre Kirche hat von jeher die Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit des Sacraments zugleich behauptet. Wie dieß geschehen dürfe, ist aber nur da zu begreifen, wo bei klarer Beziehung der beiden Gnadenmittel auf einander das Vorgewicht auf die Heilsbewirkung durch das geglaubte und in dem Herzen belebte Wort der Verheißung gelegt wird. Bis in das Sacrament hinein wirkt dieß Verhältniß, so daß auch mit und am Sacramente das Wort das opus an Gültigkeit überwieget und die Gültigkeit des letztern bedingt.

Der Vf. geht zur Darstellung der lutherischen Lehre über, d. h. zur Lehre Luthers, wie sie ursprünglich beschaffen gewesen. Ebenso handelt er von Lehren Zwingli's und Calvin's. Man fragt sich wieder, warum wird nicht das protestantische Bekenntniß vom Sacramente als die Sache, um welche es sich handelt, erörtert? Antwort: dieß ist kein anderes, als das katholische, wenn man von der Siebenzahl absieht. Denn Luther ist vom schroffsten Gegensatze gegen die Kirche ausgegangen; Carlstadt, Zwingli u. d. a. haben sich von ihm verführen lassen. Als aber der Verführer sein Werk und dessen Folgen gewahr ward, erschrak er, kehrte zu dem unbesonnen (im Leichtsinne des Widerspruchsgeistes) verlaßnen katholischen Dogma von der collativen Kraft des Sacraments, zum opus operatum, zurück, ohne es freilich Wort haben zu wollen und sogar widerstrebend. Indessen die Folgen der ursprünglichen Sacramentsscheu bestehen, 1) daß die Siebenzahl aufgegeben wurde; 2) daß sich die Kindertaufe nicht rechtfertigen läßt; 3) daß in Gemäßheit seiner Rechtfertigungslehre Luther eigentlich hätte carlstadtisch über das Sacrament lehren und darin beharren sollen. Zwingli übrigens hat eben nur die von Luther angegebenen Winke weiter verfolgt, und (nach dem Texte der Symbolik) in den Sacramenten nichts als Erkennungs-

zeichen (nach der unten stehenden Note noch etwas mehr) gesehen; Calvin aber sich mit der symbolischen lutherischen Lehre soweit vereinigt, als es die absolute Gnadenwahl zuließ. Denn ungetrennt vom Element hätte das Aliment auch können einem Nichterwählten zu Theil werden; darum — so schließt Hr. D. M. — mußte Calvin das Aeußerliche des Sacraments vom Geistlichen scheiden.

Großentheils beantwortet sich dergleichen von selbst; wo nicht, so ist unsere Antwort theils in dem, was wir über den sacramentlichen Gemeinglauben gesagt haben, theils in unsrer Erörterung des katholischen Lehrbegriffs schon enthalten. Demungeachtet drängt sich mir noch folgende Betrachtung auf.

Die Sacramentslehre der Reformation hat wie diese selbst ihren Bildungsproceß gehabt, die scholastische nicht minder. Die Scholastik hat in der ursprünglich guten Richtung, gegen bloße Zeichenlehre und Ceremonienbegriffe das Uebernatürliche zu vindiciren, einen Uebersprung ins Unnatürliche gethan, allen Vorstellungen, die aus der Region der Zauberei und nicht des Glaubens herstammten, wenn sie einmal sich aus dem hierarchischen Treiben nicht mehr verdrängen ließen, mit wissenschaftlichen Bestimmungen gefröhnt, denen sie selbst wieder die Wissenschaftlichkeit absprechen mußte, und der herrschenden Kirche beigestanden, die urchristliche Symbolik theils zu berauben und zu entstellen, theils mit unbefugten Zu- und Aufsätzen zu belästigen. Freilich hat sie dieß nur unter oft wiederholten Protestationen der rechtgläubigsten und achtungswürdigsten Männer durch die Gunst der in der Masse obwaltenden Richtung vollbracht. Die Reformation hat das unbestreitbare Verdienst, die Wahrheit und Reinheit des äußern Symbols hergestellt, den vergrabenen Schatz der Bedeutungen wieder zu Tage gebracht, und die nothwendige Mystik der Sacramente von der Superstition gesondert zu haben. Auch dieß ist, auf dem Gebiete der Theo-

logie, nicht ohne Zufälle, Irrungen und Hemmungen geschehen, nur daß der in allen Bekenntnissen einige Protestantismus der weitern theologischen Fortbildung, bei vorbehaltnem Zurückgehen auf den Kanon, keinen Riegel vorschiebt. Es geschah zwar in dem Zeitpuncte der Reformation, aber nicht zum ersten Male, daß die hypermystische oder zauberische Vorstellung den entgegengesetzten Fehler, die Behauptung des signum nudum oder des bloßen Bekenntnißzeichens, hervorrief. Gegen diejenige Kirche, die im Dienste der Verwandlungslehre und des opus operatum die symbolische Natur des Sacraments verleugnete und zerstörte, hatte die sogenannte Ketzerei allezeit recht, zunächst aber nur wieder das Daseyn des Symbols und die Bedeutung zu behaupten. Diejenige Kirche, die des Sacramentes Wirkung und Wesen vom lebendigen Worte und Glauben, den Sohn vom Geiste losgerissen hatte, durfte einen Gegner nie Lügen strafen oder des Unchristenthums zeihen, der der Gemeinschaft des Erlösers durch die Speise des Wortes als durch die rechte Assimilation mit seinem Leben theilhaft zu werden hoffte und sich des Sacramentes nur noch als eines Zeichens dieser Gemeinschaft oder auch dieses Zeichens nicht mehr bediente, weil es so sehr vom Wesen abgelenkt und etwa nur habe bei noch nicht ganz befestigter Wirksamkeit des Wortes einem anfänglichen Bedürfnisse dienen sollen. Bloße Gebetschristen, Messalianer und dergleichen sind nicht weniger Christen als bloße Sacramentschristen; bloße Symboliker stehen sich nicht schlechter mit der Quelle des Lebens als die Hierurgen, die den Leib Christi conficiren. Diese sind am Ende des verschwindenden Christenthums angelangt, jene stehen am Wiederanfange der Entwicklung. Doch, wie schon angedeutet wurde, diese äußerste Entgegensetzung, die den Katholicismus und Socinismus betrifft, gehet den Gegensatz, von welchem wir hier reden, nichts an. Die Zurückführung des Sacraments auf das bloß gesellschaftliche Erkennungs-

zeichen wird von der Reformation theils ausdrücklich, wie Helv. Conf. 1534 — 36. XX. a) theils dadurch verworfen, daß man z. B. nach der in dieser Hinsicht am äußersten Grenzpuncte gelegnen mühlhauser Confession die freilich auch außer dem Sacramente gegebene geistliche Speisung des Menschen mit Christus sich im Sacramente als auf besondere Weise angeboten denkt. Ich berühre absichtlich hier nur Bekenntnisse, die Zwingli'n ganz nahe stehen. Im Uebrigen das will selbst der Katholicismus, daß das Sacrament auch und zunächst für das christliche Bekenntnißzeichen gelte b). Was nun den Zwingli anlangt, so ist es während der ersten Versuche des römischen Hofes und Johann Ecks, die Zürcher zu bekehren, freilich Sitte gewesen, ihn und seine Lehre lutherisch zu nennen und die letztere von Luther abzuleiten; da er aber schon im Jahr 1523 durch die Auslegnng c) des 18ten Artikels seiner Schlußreden so trefflich und unverdächtig mit Vorführung von Zeugen darauf geantwortet hat: so ist höchst seltsam, daß Hr. D. M. ohne weiters noch heute behauptet, Zwingli habe die von Luther und Melanchthon über das Sacrament gegebenen Winke benutzt und weiter verfolgt. Das ist bekannt, wie sehr Zwingli es beklagt, Luther bleibe in mehreren Stücken zuweit zurück. Folgt etwa daraus, daß Zwingli von Luthern ausgegangen sey? Zwingli hat, ehe er von Luther wußte, dann, als er bloß seine Ablaßschriften gelesen, aus welchen er nichts neues gelernt, ja

a) Unde asserimus, sacramenta non solum tesseras quasdam societatis christianae, sed et gratiae divinae symbola esse, quibus ministri Domino ad eum finem, quem ipse promittit, offert et efficit, cooperentur, sic tamen qualiter de verbi ministerio dictum est, ut omnis virtus salvifica soli Domino transscribatur. —

b) Catech. Rom. II. cap. 1. 7. ut scilicet notae quaedam et symbola essent, quibus fideles internoscerentur. —

c) Zw. Werke 1. S. 253.

in demselben Jahre, wo Luther noch die Verwandlungslehre vortrug (1519), und fortan seine ganze Lebenszeit hindurch das heil. Abendmahl als „sicher Zeichen oder Sigel" oder „Widergedächtnuß und Sicherung" vorgestellt. So sehr nämlich Zwingli immer das Sacrament in das Gebiet der gedächtnißmäßigen Feier und Darstellung eines Vergangnen ziehet, so rettet er doch wieder die lebendige Gegenwart des ertheilenden Christus, indem er die Vorstellung des Sigels und Pfandes der Erlösung auf das Abendmahl anwendet. Der Sacramentsgenuß bleibt ihm ein Act des gläubig andächtigen Lebens, aber er wird ihm der höchste Act der Andacht, die auf das Blut Christi, auf den die Sünde versöhnenden Christus gerichtet ist. Durch das Gläubige in der Contemplation Christi ist ihm diese selbst allezeit ein solches Essen und Trinken als Joh. 6. gefordert wird zur Seligkeit, und wesentlich ein anderes Essen oder Trinken kann zur Seligkeit nicht gereichen; wohl aber kann dieses Genießen durch das Sacrament, in welchem es nicht nur abgebildet, sondern auch vermöge der Einsetzung aufs Neue offerirt wird, eigenthümlich vermittelt seyn, so, daß der Communicant Christi, der durch die Speise des Wortes freilich immer communicirt hat, aber daran dennoch durch abhaltende Zufälle und Umstände seines nach Außen hin gerichteten Lebens gehindert worden ist, nun selbst unter Zustimmung und Mitwirkung des Aeußeren in Gemäßheit der von Christus selbst verabredeten Gelegenheit eine volle Labung des inwendigen Menschen begehen mag. Zufällige symbolische Handlungen, oder das erste Mal begangene, oder solche, die nur andern mehr als symbolischen sich anschließen, können im bloßen Abbilden, Erinnern, Darstellen, als bloßes verbum visibile, ihre Zweckvollkommenheit behaupten; anders ist es mit denen, die zur Wiederholung als wesentlicher Theil einer Gemeinschaft des Glaubens gestiftet sind. Hier will der Mensch, auch indem er zunächst sym-

bolisch handelt, doch vollständig handeln, d. h. leisten oder empfangen, oder beides zugleich. So wird ihm das Zeichen, das an sich blos ideell wirkte, eine „Sicherung, ein Sigel," wie Zwingli sagte, es bekommt einen ideal-realen Werth. Nun war die Einleitung zur mystischen Lehrart gefunden, und Calvin konnte sich anschließen, oder schon vorher konnten die Straßburger die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes im Abendmahl oder den realen Genuß Christi hinzuthun. „Christus," bekennen sie, „würdigt die herzlichen und gläubigen Theilnehmer noch immer, ihnen, wenn sie nach seiner Einsetzung feiern, durch die Sacramente seinen wahren Leib und sein wahres Blut zu Speise und Trank der Seelen wahrhaft zu essen und zu trinken zu geben, dadurch sie zum ewigen Leben genährt werden, so daß er in ihnen lebt, sie in ihm leben und bleiben bis zur seligen Auferstehung." Cap. XVIII. — Alles Aeußerungen einer reinen Mystik, in welcher um das Jahr 1536 alle Evangelische ihre Uebereinstimmung fanden, gegen welche auch Zwingli sich keineswegs abgeschlossen hatte, nur daß bei der von ihm auf Lehre, Wahrheit, Thatsache beschränkten Auslegung von Leib und Blut, Fleisch und Blut Christi die mystische Vorstellung von dem sich im Sacramente selbstmittheilenden persönlichen Erlöser nicht zur vollen Entwicklung und Haltung gekommen war. Kein evangelisches Bekenntniß blieb schlechthin und für immer bei seiner Lehrart stehen; selbst das mühlhausen'sche und baseler ergänzte sich durch Marginalien, obwohl alle reformirte in seiner Richtung verharrten, die den Lehren Calvins nachgebildeten nicht ausgeschlossen. Darin kommt Luther gleich anfangs mit ihnen überein, daß er die ursprüngliche Bedeutung, eben die symbolische Natur der Sacramente wieder erkennen lehrt, obgleich er von einem andern Puncte ausgegangen ist. Hr. D. M. redet von einer ursprünglichen Ansicht Luthers von den Sacramenten, die so

antikatholisch gewesen sey, als möglich: bloßes Unterpfand der verheißnen Sündenvergebung. Nämlich der Rechtfertigungsbegriff habe dergleichen mit sich gebracht, und eine „Furcht vor den heiligenden Kräften des Sacraments erzeugt." Der letztern Bemerkung will ich keinen Namen geben, die erstere ist ein geschichtlicher Irrthum. Was die Rechtfertigung anlangt, so ist natürlich, daß die Gnade, die mittels des Sacramentes wirkt, nicht nach andrer Heilsordnung verfährt, als die Gnade, die durch das Wort wirkt. Nun ist die Ordnung die: gratia Christi iustificando sanctificat und nicht umgekehrt. Also nicht vor der heiligenden Kraft des im Sacramente wirkenden Erlösers fürchteten sich die Reformatoren, sondern sie verachteten die gegen Glauben und Verheißung indifferente werkmäßige Heiligung. Man kann zu gleicher Zeit gegen das Sacramentmachen oder das Meßopfer, so kühn und tüchtig als Luther es gethan, eifern und doch die heiligende Kraft des Sacraments spüren und anpreisen. Ehe Luther in den häuslichen Zwist der Evangelischen gerieth, und die ihm heilige Mystik der Communion des Leibes und Blutes Christi durch Carlstadt und Consorten gefährdet sah, disputirte er begreiflicher Weise anders als nachher, nämlich ausschließlich in der Richtung gegen den Aberglauben, der mit der Hostie und dem Opfer getrieben wurde. Wann hat er denn nun diesen Antikatholicismus aufgegeben? In derselben Zeit aber oder vor dem Conflicte mit Carlstadt lehrte er in Bezug auf das Verhältniß von Zeichen und Sache im Sacramente viel katholischer als nachher, indem er Wort und Begriff der Verwandlung beibehielt, und die Transsubstantiation entweder nur bezweifelte oder in irgend einem zulässigen Sinne noch bestehen ließ. Daß dem so sey, hat man von jeher aus der Schrift über die babylonische Gefangenschaft, auf die doch Hr. M. selbst zurückgegangen, und freilich noch weiter aus den Sermonen über das hochwürdige Sacrament dargethan, deren

einer im December 1519 also ein Jahr vorher erschien. Die Entwicklung ist also diese: er erkennt gleich anfangs, daß das Sacrament kein Opfer, sondern eine Empfangnahme des Testaments Christi, eine Communicirung Christi sey, dabei lehrt er im Jahre 19 noch Verwandlung, im Jahre 20 gesteht er, daß unbeschadet der Gegenwart des Leibes und Blutes das Brod und der Wein seine Wesenheit behalten könne, wie denn auch dieß zwölf Jahrhunderte hindurch der Sinn der Kirche gewesen, er für sein Theil verwerfe die entgegenstehende Lehre, ohne sie irgend einem, der sie bedürfe, nehmen zu wollen; nachher endlich, im Streite mit den Schwarmgeistern, trägt er ganz entschieden jene mystische Vereinigung vor, bei welcher die Substanzen unverändert bleiben. Ein Beleg ist hier zureichend, den ich aus dem angeführten Sermone nehme. „Ueber das alles hat er diese zwo Gestalten nicht bloß noch ledig eingesetzt, sondern sein wahrhaftig natürlich Fleisch in dem Brod, und sein wahrhaftig natürlich Blut in dem Wein gegeben, daß er je ein vollkommnes Zeichen (kein ψιλόν, kein nudum) gebe. Denn zugleich als das Brod in seinen natürlichen wahrhaftigen Leichnam und der Wein in sein wahrhaftig natürlich Blut verwandelt wird: also wahrhaftig werden auch wir in den geistlichen Leib d. i. in die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen gezogen und verwandelt. — Es ist nicht genug, daß du wissest, es sey eine Gemeinschaft und gnädiger Wechsel und Vermischung unsrer Sünde und Leiden mit Christus Gerechtigkeit und seiner Heiligen; sondern du mußt sein auch begehren und festiglich gläuben, du habest es erlangt. Hie ficht der Teufel und die Natur am meisten, daß der Glaube nur nicht bestehe. Etliche üben ihre Kunst und Subtiligkeit, trachten, wo das Brod bleibe, wenn es in Christi Fleisch verwandelt wird ꝛc., es ist genug, daß du wissest, es sey ein göttlich Zeichen, da Christus Fleisch und Blut

wahrhaftig innen ist; wie und wo, laß ihm befohlen seyn." a) Zwar leuchtet hier die nachmalige Lehre schon hindurch, aber sie ist noch durch eine Dogmatik und Kirchensprache der Zeit gebunden, mit welcher Luther um so weniger voreilig brechen wollte, da er wohl wußte oder fühlte, daß sich in alter und mittlerer Zeit auch ein reinerer Glaube in den Worten Verwandlung, μεταβολή, conversio, sanctificatio u. s. w. ausgedrückt hatte. Auf jeden Fall hat sich nun Luther nicht, wie Hr. M. schreibt, anfänglich durch „leichtsinnigen Oppositionsgeist und Mangel an ernster Ueberlegung" zum schroffen Gegensatze gegen die Katholiken fortreißen lassen, um sich ihnen bei reiferer Ueberlegung wieder zu nähern. Hr. D. Möhler gebe doch die Belege dieser Behauptung. Gerade der Brief an die Christen zu Straßburg v. 15. Dec. 1524, aus welchem unsre Symbolik ihren Argwohn schöpft, vernichtet die ganze Anklage. Luther gesteht, vor fünf Jahren schwere Anfechtungen in Ansehung der Sacramentslehre erlitten zu haben; er hätte wohl gewünscht (wünsche es noch, so weit er den Adam in sich spüre), überführt zu werden, daß im Sacramente nur Brod und Wein da sey, daß es also bloß in der Bedeutung Christi Fleisch und Blut vergegenwärtige, so würde er haben die Absonderung vom Papstthume, die absolute Opposition gegen dasselbe viel leichter bewirken, das allseitige Trachten nach Verstandeseinheit viel besser befriedigen können, nicht so Vielen noch eines beibehaltnen Aberglaubens verdächtig werden müssen: aber der gewaltige Text, das Wort Gottes, dessen einfache Auslegung habe ihn gebunden. Bessere Ausleger und Schriftgelehrte, als Carlstadt, hätten ihm schriftlich angelegen, die reale Ansicht aufzugeben; aber Carlstadts Geschwätz bestärke ihn nur, das noch fester zu glauben, was er stets geglaubt. Wenn nun nicht etwa Ge-

a) Leipz. Ausg. XVII. S. 276.

wissenhaftigkeit soviel als Leichtsinn, einfache Annahme des göttlichen Wortes soviel als Unüberlegtheit, Mäßigung und Hemmung des Angriffs soviel als leidenschaftliche Opposition ist, so zeige uns doch Hr. N. auf andre Weise, wie ihn dergleichen Geständniß Luthers zu seinem Urtheile berechtige. Vielleicht ist Leichtsinn und Unbesonnenheit überall, wo das Papstthum bekämpft wird? Auch so hat es Hr. N. offenbar nicht gemeint. So bliebe nur der Leichtsinn übrig, so schnell wie möglich, gleichviel ob mit Waffen der Wahrheit oder Einbildung, den Gegner abzuthun. Aber gerade einen solchen Sinn hat Luther laut seinem Geständnisse, mit welchem die wirkliche Geschichte seiner Lehre übereinkommt, gar nicht in sich aufkommen lassen, so sehr auch die Lehrweisen der Feinde und Freunde ihn dazu reizten. Hr. D. N. will Luthern noch nachträglich belehren, daß er folgerichtiger Weise hätte mit dem Papstthume auch die Gegenwart Christi im Sacramente bestreiten sollen. „Denn unzusammenhängend ist es doch wohl gewiß, auf der einen Seite eine wirkliche und darum wirksame Gegenwart Christi in der Kirche fest zu halten, und auf der andern Seite zu behaupten, dieselbe sey von ihm abgefallen, oder er habe sich von ihr zurückgezogen." Wir fragen billiger Weise, wo und wann Luther behauptet habe, der Herr habe sich von seiner Kirche zurückgezogen oder diese sey von ihm abgefallen. Hr. D. N. wird Luthern genug kennen, um zu wissen, daß ihm Papstthum und Kirche nicht gleichgeltende Worte oder Begriffe seyen. Seit wann ist es Sitte, einem Denker oder Lehrer zuzumuthen, daß er einen und denselben Begriff z. B. Papstthum = Kirche Christi, indem er ihn bestreitet, zugleich zum Grunde lege? Wer das Volk Israel erinnert, daß es in babylonischer Gefangenschaft sey, und es einladet, mit Gottes Hülfe zurückzukehren, will damit nicht sagen, es gebe kein Israel mehr und keine Theokratie. Luthers Bemühung, das Christenthum vom Papstthume zu sondern,

war niemals von der Voraussetzung ausgegangen, das Papstthum habe zu irgend einer Zeit oder in irgend einem Gebiete das Christenthum absumiren können, um so weniger, da er die Reactionen des göttlichen Wortes und evangelischer Gesinnung gegen die Ausartung, die er als Papstthum bezeichnete, nur fortzusetzen und nicht erst zu beginnen hatte, Reactionen, welche in bewußter oder unbewußter Art mitten in der sich römisch nennenden Kirche die Wirksamkeit römischer Grundsätze verminderten. Niemals hat die Reformation — am wenigsten die sächsische — bestimmen wollen, wieviel evangelische Erkenntniß und Gläubigkeit gerade noch da seyn müsse, wo eine beseligende Gegenwart des Erlösers anzunehmen seyn solle, wie streng oder milde Christus die Mitschuld des verkannten oder entstellten Sacraments an den Einzelnen oder an Allen strafe, bei wie großem Nichtwissen vom Ursprünglichen der Glaube nicht da seyn könne, der das Heil der Vergebung und Belebung empfängt. Selbst den Reformirten darf Heidelb. Katech. Fr. 80. Gallic. Conf. 28 nicht dahin ausgelegt werden. Dagegen war die Reformation auch in keinem Falle verbunden, so zu schließen: ecclesia Christi est perpetuo mansura, also ist sie überall, wo sie den Namen hat zu seyn, oder: Christus ist wirksam im Sacramente zur Seligkeit, also wird er nie zugelassen haben, daß der große Theil derer, die seinen Namen trugen, auf Zuthaten und Ausartungen verfielen, zu denen er sich nimmer bekennen konnte. Die ganze Schlußweise des Vfs. kommt nur wieder auf eine falsche Behauptung des opus operatum hinaus. Auf Luthern zurück zu kommen, so ist die von ihm gegen Carlstadt und Zwingli behauptete Mystik so wenig aus einer Rückneigung zum römischen Begriffe zu erklären, daß es vielmehr bei genauerer Untersuchung einleuchtet, er habe schon im J. 19 nicht im römisch-scholastischen Sinne die Verwandlung gelehrt. Schon damals schreibet er die praktischen Folgerungen der Transsubstanzirung

entschieden ab, denn er straft dort die Anbeterei, die mit dem gegenwärtigen Leibe des Herrn getrieben werde. Nicht Christus als ein gemacht Werk müsse angesehen werden, sondern als ein bräuchliches; Christus achte selbst seinen natürlichen Leib nicht so hoch als den geistlichen Körper, dessen Haupt er, dessen Glied der Geheiligte sey. Communion Christi und der Heiligen sey die Bedeutung des Sacramentes, und auf diese müsse der Glaube sich richten, um die Sache zu erlangen. Schon im folgenden Jahre hat er mit Schrift und Tradition die Meinung, die er von Thomas herleitete, daß nach der Consecration nur das Phänomen, nicht die Wirklichkeit des Brodes vorhanden sey, verworfen. Und soviel er auch nachgehends eigne scholastische Versuche gemacht hat, um die Möglichkeit der identischen Einheit des Sinnlichen und Uebersinnlichen im Sacramente und das ore sumitur zu behaupten, so hat er sich doch nie eine Scholastik erlaubt, welche, indem sie die wesentlichen Eigenschaften des Zeichens und der Sache zerstört, mit der Symbolik die Mystik selbst zerstört und die Superstition dogmatisch begründet. Daß die mystische Einheit auch ohne die Annahme der substantiellen Veränderung bestehe, diese aber mit Schrift und Vernunft nicht bestehe, hatten, seitdem durch Radbert, oder durch Lanfrank die zaubernde Volksvorstellung dogmatisirt worden war, viele der rechtgläubigsten und einsichtsvollsten Männer dargethan. Nicht auf Peter d'Ailly allein, auf Johann von Paris, auf Eusebius Bruno, auf Berengar von Tours, auf Ratramnus, auf Augustinus und Ambrosius konnte Luther zurückgehen, um in dieser Beziehung die Spur eines besonnenen Widerstandes gegen sacramentlichen Aberglauben oder gegen erklärungssüchtige Entstellung des Geheimnisses in der Kirchengeschichte unverloren zu finden. Das liegt aber auf der Hand, daß die Ursache der Entfernung Calvins von der luther'schen Bestimmung nicht mit Hrn. D. M. in der absoluten Prädestination ge-

sucht werden darf. Diese Sorge, ein Nichterwählter, also auch Ungläubiger, möchte nach luther'scher Bestimmung den Leib des Herrn empfangen, also etwas empfangen, was ihn zu einem Erwählten machen würde, ist so ganz ungegründet, daß wohl ein viel geringerer Kopf als Calvin sie, wenn sie ja hätte entstehen können, leicht zu beseitigen im Stande gewesen wäre. Eben der empfangene Leib des Herrn gereicht dem ungläubigen Communicanten (nach Luther so sehr, wie laut dem ungetheilten protestantischen Bekenntnisse) zum Gericht. Und es mußte demnach die Lehrer des absoluten Rathschlusses eine Vorstellung vom Sacramentsgenusse vielmehr anziehen als abstoßen, welche sie in Stand setzte, die göttliche strafrechtliche Frustration des menschlichen Willens und Verlangens an dem Empfänger von etwas Wirklichem noch mehr als am Empfänger eines bloßen Nichts ins Licht zu setzen. Calvin mußte in der Richtung vorschreiten, und die Richtung ergänzen, welche Zwingli und Oecolampadius eingeschlagen. Schon Zwingli macht die Bemerkung, daß der leibliche Leib des Herrn im Himmel bleibe. Calvin aber hebt den Unterschied des Leibes Christi als eines leiblichen und geistlichen wieder auf; was die Seele des Communicanten empfängt, ist nicht die Lehre allein, noch die Wahrheit, es ist der wesentliche Christus. Insofern fügt er den Negativen Zwingli's eine mystische Position hinzu, die dieser nicht hat. Calvin aber dringt selbst im mystischen Gebiete wieder (das ist seine Eigenthümlichkeit, die auch bei der Bildung der Prädestinationslehre vorgewaltet hat) auf die vollkommenste Befriedigung des Verstandes, die durch festgehaltenen Unterschied des Zusammenseyenden im Sacramente bewirkt wird. Die Speisung der gläubigen Seele mit Christi Leib durch den heiligen Geist fällt verheißungs- und stiftungsmäßig in der Handlung des Sacramentes mit dem, was symbolisch geschieht, zusammen, dieß ist das Unterscheidende des reformirten Lehrbegriffs. Luther, auch hier dem Unbegreiflichen

mehr Raum lassend, sagt: es ist eins. Wenn er nun dennoch die Speise Christi, die mit dem Munde genossen wird, nur dem geistlichen Leben zu Gute kommen läßt oder nur vermöge der geistlichen Nahrung dem ganzen Menschen in Gemäßheit des Glaubens, so hebt er den Werth der mündlichen Genießung gewissermaßen wieder auf, und wenn er die sacràmentliche Union nicht als Consubstanzirung, nicht als Impanation, nicht als physische Mischung gelten lassen will, und die Formel von in zu sub und cum hinüberschwankt, so ist eben nichts als Negation gewonnen, und das Behauptete ist eben das Unbegreifliche geblieben. Demnach besteht eine mächtige Einheit des öffentlichen protestantischen Lehrbegriffs vom Sacramente, die Einheit einer reinen dem ausleerenden Zeichenglauben und verwandelnden Aberglauben entgegengesetzten Mystik; nur daß in Luthers Lehre die Abwehr der abstracten Symbolik, in der calvinischen die Abhaltung der Superstition das vorwiegende ist; weshalb diejenigen, welche bei schwachem Auge und ängstlichem Gemüthe eine doch vorlaute Zunge haben, nach wie vor glauben, den Calvin auf Zwingli, den Luther auf den Katholicismus zurückführen zu müssen. Die transscendirenden Bestimmungen, die beiderseits hinzugethan wurden, Bestimmungen über das Verhältniß des ehemaligen Leibes Christi zum jetzigen, über das Verhältniß des letztern zum Raume, des Geistes zum Leibe, sind nicht von der Art, daß sie der Wissenschaft noch Stand hielten oder ihren Schriftgrund behaupten könnten. Sie gehen auch das Bekenntniß nichts an, nicht einmal das Bekenntniß in seiner Differenz. Wir glauben die Verklärung des leibhaftigen Christus; der verklärte Leib Christi ist uns die Vorstellung, durch welche sich uns das Seyn und Leben des Erlösers und die Wahrheit seiner Selbstmittheilung vermittelt. So lange aber die Kenntniß von andern Qualitäten des glorificirten Leibes uns fehlt, kann weder die behauptete nothwendige Beschränktheit noch die Allenthalben-

heit desselben ein volles religiöses Interesse gewähren, weder die Erhebung der Seele, noch das Herabkommen Christi. Ganz unabhängig von diesen Theorieen kann ich aus überwiegendem Verstandes- oder Gefühlsinteresse lieber Calvinist oder lieber Lutheraner seyn, und habe doch in beiden Fällen einen mystischen Christus und einen Begriff, der den Christus des Wortes und Geistes von gemachten und materiellen sondert. In dem Bewußtseyn vom Unterschiede der Hauptsache und Nebensache vermittelte die Reformation in ihrer schönsten Zeit die da gewesenen Spaltungen; aus diesem Bewußtseyn ging schon der Artikel der augsburgischen Confession, die lutherische Anerkennung des vierstädtischen Bekenntnisses, die wittenberger Concordie und aus der dieses Bewußtseyn begleitenden Furcht, den Reformirten einen Schein von Lehre der Transsubstantiation gegeben zu haben, die neue Fassung des augsburgischen Artikels hervor. Der Hr. D. Möhler mag immerhin den Melanchthon der Heuchelei beschuldigen; möchten nur manche neue Lutheraner den eigentlichen wesentlichen Zwiespalt der reformirten und lutherischen Sacramentslehre ins Auge fassen, wie er auch ohne die nachhülflichen Theorieen besteht, so würden sie die viel wichtigere Einheit derselben inne werden.

In folgenden Sätzen der Thorner Erklärung sind alle Protestanten einig:

1. Sacramenta sunt externa et in oculos incurrentia signa, sigilla et testimonia voluntatis divinae, per verbum elemento additum a Deo ipso instituta, ad invisibilem gratiam, quae verbo foederis promittitur, obsignandam et mediantibus illis signis exhibendam. — 2. Patet, nos nequaquam signa nuda, inania et inefficacia, aut tantum notas externae professionis statuere, cum praeter mysticam ex instituto Dei significationem, certam etiam divinarum promissionum obsignationem, simulque veram et infallibilem rerum pro-

missarum, modo ipsis convenienti et proprio, exhibitionem, fide viva acceptandam sacramentis tribuamus.

Hr. D. M. untersucht die Gründe, die die Protestanten bewogen haben, die Siebenzahl der Sacramente zu verwerfen. Er findet nur den einen: das Sacrament war ihnen nichts als Befestigung des Glaubens an Sündenvergebung, demzufolge konnten sie es an der Ehe, am ordo etc. nicht finden. Und dieser Umstand genügte ihnen, in Widerspruch mit Schriftlehre und wohlbegründeter Tradition zu treten. Wer einen Blick in die Urkunden der Reformation gethan, wird ohne unser Erinnern einsehen, daß die protestantische Verwerfung von fünf Sacramenten auf diese Weise noch mit keinem Worte erklärt wird. Man lese Apol. VII. de numero sacramentorum, Helv. conf. mai. XIX. Zwingli's Auslegung seiner Schlußreden z. B. Art. XVIII. Luther v. d. babyl. Gefangenschaft u. s. w. Haben die Reformatoren nicht gefragt, welche von diesen Handlungen ist eine mit Gottes Wort und Mandat verbundene Einsetzung, welche nicht, welche gehört zum positiven cultus Dei, welche ist ein göttlich eingesetztes Mittel und Siegel der erlösenden Gnade? Was kann, was soll mit dem Namen Sacrament, wenn es so oder so verstanden wird, bezeichnet werden? Haben sie, je nachdem der Begriff modificirt würde, nicht auch der Buße, nicht auch dem ordo zugestanden, daß sie Sacramente seyen? Haben sie mit Ausnahme der letzten Oelung nicht in allen irgend etwas Christliches, Bräuchliches, Heiliges anerkannt? Haben sie nicht gezeigt, daß bei fortdauernder Unbestimmtheit oder Unbestimmbarkeit des Begriffes nicht abzusehen sey, warum nicht neben der Ehe der Magistrat, neben der Buße das Gebet, das Almosen ein Sacrament abgeben könne? Die Scholastiker haben sich gemartert, um für die Siebenzahl einen allgemeinen Begriff zu finden. Schon die Wissenschaft ist den Reformatoren zu Dank verpflichtet, daß sie die Arten der heiligen Handlungen gesondert und so die volle ein-

fache Anwendung des Begriffs vom Sacramente gerettet haben. Und das Recht war dabei in höherm Grade für sie, als es ihnen noch nach dem Standpuncte damaliger historischer Kenntnisse bewußt werden konnte. Zwingli hat die ursprünglichen lateinischen Bedeutungen von Sacramentum nur unvollkommen entwickelt; aber desto richtiger dargethan, die recipirte kirchliche Definition reime sich nicht mit der Natur der einzelnen sieben Sacramente a). Derjenige wird zu Trient verdammt, der den Vorzug des einen vor dem andern leugnen würde, denn, wie es der römische Katechismus weiter auslegt, drei sind, jedes wieder auf verschiedene Weise, vor den übrigen nothwendig, Taufe, Priesterwejhe und Messe, das erste ist schlechthin nothwendig, das zweite in Ansehung der ganzen Kirche auch, die Messe aber übertrifft sämmtliche Sacramente an Würde, an Größe. Zwei von diesen, Taufe und Priesterweihe, nebst einem dritten, nämlich der Firmung, drücken der Seele ein bleibendes geistliches Gepräge ein, wie can. 9 behauptet, sie können eben daher nicht wiederholt werden. Die wiederholbaren scheinen also weder ein bleibendes, noch ein vergehendes, noch ein zunehmendes Gepräge zu geben, worüber schon Thomas Aqu. III. 63. 6. Auskunft gegeben hat. So sehr nun die Messe über den Werth und die Würde der Sacramente hinausreicht, und so wenig Buße, Ehe und Oelung den vier übrigen an Nothwendigkeit oder Wirkung gleichkommen: so hat doch diese Ungleichheit auf die allgemeine Bestimmung, was Sacrament sey, und daß es sieben gebe, nicht den mindesten Einfluß erlangt. Man führt nicht einmal die species der Gattung fort, wie sie z. B. Hugo angegeben, sie sind alle nach can. 1. vere et proprie Sacramente, und wer irgend eines ausschließt — nicht nur manche Lehrer des Mittelalters noch nach dem Lombardus, sondern auch die älteren Väter sind in diesem

a) Werke 1. 238 f.

Falle — wird anathematisirt. Man ist desto begieriger den generischen Begriff kennen zu lernen. Das Decret der Synode und die canones geben drei Bestimmungen, die auf jedes Sacrament passen müssen: 1) per quae omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur; 2) a Iesu Christo domino nostro instituta esse; 3) ad salutem necessaria, non superflua esse, sine iis aut eorum voto hominem gratiam iustificantem non adipisci posse. Was die erste Bestimmung anlangt, so tritt zwar mit derselben für den Protestanten wieder die Vorfrage ein, wie sich die gerechtmachende Kraft des Sacraments zum Worte der Verheißung und zum Glauben verhalte: allein davon abgesehn leuchtet jedem ein, daß zwar Taufe und Herrnmahl, allenfalls mit Firmung, Buße und Oelung darunter begriffen werden können, nur nicht Ordination und Ehe, denn die Ordination wirkt dem Systeme zufolge den unvertilglichen Charakter, der zur gesetzmäßigen Verwaltung der Sacramente gehört, und die dazu erforderliche Gnade. Diese Gnade (gratis data, nicht gratum faciens) ist so wenig Gerechtigkeit vor Gott oder irgend etwas Sittliches, daß der unsittliche und verworfene Priester sie dennoch inne hat, da sie vor ganz andern Sünden bewahrt, oder ganz andere Tugenden wirkt, als diejenigen sind, die bei der rechtfertigenden Gnade in Betracht kommen. Folglich ist die Ordination, mit welcher die Gerechtigkeit nicht anfängt, nicht verwahrt, nicht hergestellt wird, nach der ersten Bestimmung, die doch alle Sacramente angehet, kein Sacrament. Ich überlasse es jedem, zu urtheilen, ob es mit der Ehe eine andre Bewandniß habe. Denn da die Sacramentlichkeit der Ehe in ihrer Unauflösbarkeit, folglich für unheilige Eheleute nicht minder wie für heilige besteht, so sieht man, daß sie zwar, zumal vermöge ihrer Ab- und Vorbildlichkeit in Bezug auf Christus und die Gemeine, nicht nur die allgemeine, sondern auch eine spezielle Gerechtigkeit erfordert, nur nicht, daß sie diese Gerech-

tigkeit ertheilt. Die Synode lehrt freilich, zum natürlichen Segen dieses Standes komme durch Christi Verdienst die Gnade hinzu, vermöge welcher die natürliche Zuneigung der Gatten erhöhet und jeder Gatte als solcher geheiligt werde. Allein es ist offenbar, diese Gnade zur Ehe, oder dieß, daß ihnen die Ehe selbst zur Heiligung gereicht, erlangen sie nicht durch das Sacrament der Ehe, sondern anderswo her, denn das Sacrament besteht und wirket ganz unabhängig von ihrer wirklichen Heiligung. Die zweite allgemeine Bestimmung ist diese: Christus hat alle sieben Sacramente gestiftet. Das ist von jeher die schwache und faule Seite des Katholicismus gewesen, daß er es nicht genug wagte, er selber zu seyn, d. h. daß er anstatt zu sagen, was sich nach und nach aus dem Principe des apostolischen Christenthums und durch Anwendung desselben auf Zeitumstände der Kirche entwickelt hat, das ist dem Geiste nach, wenn schon nicht dem Buchstaben nach, apostolisch, Christi und Gottes Einsetzung, lieber zu unnatürlicher Schriftauslegung, zu geheimer Ueberlieferung, zu falsarischer Literatur seine Zuflucht nahm, um nur die unmittelbare buchstäbliche Abkunft einer Lehre oder Stiftung von Christus irgendwie glaublich zu machen. Wo und woran erkennen wir denn, daß Christus eine Handlung zum Heilsmittel eingesetzt? Gesetzt, wir sollen es den Vätern von Trient nicht ohne weiteres glauben, wann, wie, wo hat denn Christus die letzte Oelung, das Chrisma, die Ehe überhaupt gestiftet, oder wo in Materie und Form als Mittel der Gerechtigkeit eingesetzt? Wenn etwa nirgends, sind die apostolischen Einrichtungen in jedem Falle Einrichtungen Christi, gesetzt auch, daß sie sich von denen des Herrn absichtlich unterscheiden? Sind die bischöflichen apostolisch? Daß die dritte allgemeine Bestimmung etwas erschleicht, was nach der logischen Folge sich nicht ergeben will, ist deutlich. Die ältere Scholastik gab zu, einige Sacramente seyen nützlich zur Heiligung, andere

zum Heile nothwendig. Die Synode sagt, was nicht überflüssig ist, ist nothwendig. Doch vielleicht gewährt uns der römische Katechismus den generischen Begriff der sieben Sacramente. **Sacramentum est signum rei sacrae**, bestimmter, **invisibilis gratiae signum visibile ad nostram iustificationem institutum (a Deo per Christum)**, noch bestimmter, **res sensibus subiecta, quae ex Dei institutione sanctitatis tum significandae tum efficiendae vim habet.** Versteht sich, daß in einem Sacramente mehrere Zeichen und mehrere Sachen vereinigt seyn können. Die Zeichen aber sind göttlich bestimmte, und die Sachen sind jedenfalls drei, die rechtfertigende Gnade ist das gegenwärtige, die Ursache derselben, das verdienstliche Leiden Christi ist das vergangene, ewiges Leben und Seligkeit das zukünftige. Was nun das Symbol, **res significans**, betrifft, so läßt es sich bei der Buße und Ehe auf keine Weise auffinden: denn der Katechismus gesteht selbst II. 5. 13. das Sacrament der Buße habe eine ganz andre Art der überall geforderten **materies et forma**, als die übrigen, nämlich die gebeichteten Sünden als Brennmaterialien des sie vertilgenden Bußfeuers, und die bedeutsame Form sey **ego te absolvo etc.** Von der Handauflegung nämlich ist hier nicht die Rede. Wo ist aber nun, wenn diese (die freilich als mitgestiftet von Christo gar nicht nachzuweisen wäre) nicht das Symbol abgibt, der symbolische Charakter des Sacraments? Die Brennmaterialien können ihn ja doch nicht ausmachen. Der Verstand steht hier still, aber die Behauptung nicht, daß Verstand da sey. Ist die Ehe ein Symbol oder hat sie es mit an sich, so ist es wenigstens kein positives, sondern ein natürliches, und wenn ein positives in der Natürlichkeit, doch kein von Christo eingesetztes, vielweniger eines, welches **causa** von Gerechtigkeit genannt werden könnte. Wer es verwalte, wie es gespendet werde, kann ohnehin nicht gesagt werden. Die Firmung hat ein Symbol an der Handauflegung, aber vielmehr an dem Salböl und der Sal-

bung; gerade das letztere fehlt ihr in denjenigen Acten der Apostel oder der apostolischen Kirche, durch welche sie eine urchistliche Einsetzung zu seyn scheinen könnte, denn es ist ihr aus dem Juden- und Heidenthume zugekommen; das erstere aber ist ihr nicht eigenthümlich, denn es kommt als Symbol der Tradition des Geistes und Segens bei vielen andern Gelegenheiten vor.

Sollte die Ordination ein allgemeines gültiges signum haben, so mußte es doch wieder die Handauflegung seyn. Christus und die Apostel haben sich desselben bedient. Wo aber haben sie es eingesetzt? Oder wo das Anblasen? Auch die letzte Oelung hat ein signum, aber wer hat es zum sacramentlichen gemacht? Christus nicht, nicht einmal Jacobus, denn was das Salben mit Oel thun und wirken sölle, hat er nicht gesagt, wohl aber, daß das Gebet des Glaubens dem Kranken helfe. Also durfte schon Zwingli sagen, ihr machet jegliches zum Sacrament, „wiewol im üwer Definiz nit zimmt.“ Kurz, die allgemeinen Merkmale, die der Katechismus angibt, eignen sich mehrentheils nur für Taufe und Abendmahl, dann etwa noch für die Firmung und Oelung, den übrigen werden sie nur eben zugedacht und aufgezwungen. Da dieses schon den Scholastikern nicht entgehen konnte, so suchten sie der Siebenzahl als Zahl ein besonderes Gewicht zu geben; die Sacramente seyen Heilmittel gegen sieben Sünden, Mittel zu sieben Tugenden, Quellen von sieben Geistesgaben. Es gereicht den Bekenntnissen der Contrareformation zur Ehre, diese Vertheidigungsmittel aufgegeben zu haben. Desto mehr wird der Parallelismus des geistlichen und natürlichen Menschenlebens in Betracht gezogen. Der Mensch an sich selbst muß geboren werden, um da zu seyn = Taufe; er muß zunehmen und stark werden, um zu kämpfen und zu wirken = Firmung; er bedarf Nahrung = Abendmahl; Krankheiten wollen geheilt seyn = Buße; schwache Reconvalescenz erfordert Stär-

kungsmittel = Oelung. Der Mensch, als Mitglied der Gemeinschaft gedacht, regiert und wird regiert = Ordination; die Erhaltung des Geschlechts zur Erhaltung von Staat und Kirche = Ehe. So schön auch Thomas und nun Hr. D. M. dieses Alles ausführen, so bleibt doch für die Congruenz der verglichenen Glieder noch viel zu wünschen übrig. Denn wer das Parallel nur einigermaßen verfolgt, nimmt sogleich wahr, daß ja die Ordination nicht etwa eine Sanctification des Magistrats im Staate ist, sondern mit dieser Sanctification nur verglichen wird; die Ehe dagegen wird mit der Ehe nicht verglichen, sondern ist eben ihre eigne Sanctification. Der Staat geht leer aus. Dazu mußte die Oelung als das Sacrament der Sterbenden dargestellt werden, wenn das Ganze bestehen sollte. Je größer aber der Unterschied zwischen Firmung und Abendmahl ist, desto geringer der parallelische von Stärkung und Nahrung. Es ist Wahrheit in dieser Vergleichung, aber zugleich so viel Unwahrheit, als hinreicht, um die anderweit schon unmögliche Coordination der sieben Dinge nur noch unmöglicher zu machen.

Wahr ist, daß bei einem der Zeit irgendwie unterworfenen Leben dem Hauptmomente „Geburt" noch ein anderes entgegengesetzt werden kann. Kann dieses, wie bei dem geistlichen, nicht schlechthin die Vollendung, soll es nicht der Tod seyn, so kann es eben nur die Erhaltung und Bewahrung seiner fortschreitenden Entwicklung seyn. Stärkung und Nahrung sind nicht so getrennt, daß sie besondere der Geburt gleichstehende Momente constituirten. Die Erhaltung aber involvirt schon die Heilung; denn so wie ein sterbliches und dem Tode unterworfenes Leben immer nur relativ gesund ist, so ist auch die Erhaltung und Pflege desselben immer relative Heilung. Das Sacrament der Lebenserhaltung hat allein mit dem der Geburt völlige Gleichwürdigkeit, und in seiner Wiederholbarkeit ist es um so zureichender, weil es die Buße in sich schließt, die Confir-

mation aber als die vollendete Taufe voraussetzt. Denn sowie es nicht zum Wesen der Taufe gehört, daß sie neugebornen Kindern ertheilt werde, so gehört auch die Confirmation gar nicht zum Wesen des Sacramentes. Vielmehr reicht die Folge: Taufe und Abendmahl — auch dazu hin, daß das Verhältniß von Begründung und Vollendung (τέλειος ἀνήρ), soweit es überhaupt hier gültig ist, zur Anerkennung und Vollziehung komme. Erst sofern die Kindertaufe oder sonst eine in subjectiver Beziehung unvollkommene Taufe geübt wird, tritt eine vorher nicht vorhandene Rücksicht auf den Unterschied des Alters oder eine sonst nicht vorhandene Bedingung der ersten Communion durch Confirmation ein. Und genau diesem Verhältnisse entspricht die protestantische Anordnung der Confirmation, als einer Erneuerung des Taufgelübdes, einer Anerkennung des individuellen Taufbundes, welche eine Handlung des Bekenntnisses, des Gebetes und der Benediction ist, ohne ein neues Sacrament zu constituiren. Ohne das den Aposteln ganz fremde Chrisma — oder meint etwa Johannes 1, 2, 27 eine Salbung mit Oel? — und ohne die den andern Culten abgeborgte Gradation des Priesterstandes würde die Firmung nie zum Sacramente geworden seyn. Die Protestanten haben sie besonders in dieser Beziehung inventum humanum genannt, und sie dennoch neu und wahr aus den Verhältnissen des sacramentlichen Lebens zu den Altersstufen als heilige Handlung hervorgehen lassen. Ebenso sondern sie mit Gebet und Handauflegung diejenigen nach apostolischem Gebrauche von der Gemeinde aus, an denen sie die Gabe des Zeugnisses und der Leitung erkannt und denen sie das bischöfliche Amt anvertraut haben. Sie üben und stärken zwar dadurch ihren Glauben an die Begabungen und Berufungen des Herrn: allein sowie die besondere Geistesgabe nur eine Gabe vom Herrn ist an dem, der auch die allgemeine inne hat, und sowie die Gemeinde des Herrn schon unter den Getauften

und Communicirenden existirt, während die Functionen der Lehre, der Weissagung, des Gebetes, der Leitung und Regierung noch keine persönliche Stätigkeit durch ausdrückliche Vocatio erlangt haben: so kann auch diese, wenn sie eintritt und durch die Handauflegung vollzogen wird, ex opere operato keine andere als gesellschaftliche Folgen nach sich ziehen oder nur dem sittlichen Gesetze des bonus ordo und der Verpflichtung angehören und im übrigen den Werth haben, den heilige Handlungen, Einsegnungen, Gebete behaupten. Sollte die empirische Handauflegung eine geistlich erhibitive Kraft besitzen; so müßte sie allgemein gültig eingesetzt und als solche mit Verheißungen versehen seyn. Sollte sie einen innern geistlichen Charakter gewähren, so ließe sich dieser vom Stande der Heiligung nicht trennen, wie es doch geschieht, oder müßte mit diesem zugleich verschwinden oder gegeben werden. Sollte sie unter Voraussetzung des christlichen innern Charakters ein donum extraordinarium von irgend einer Art erwirken, oder zu deren energischer Entwicklung erforderlich seyn, so müßte die Geschichte der Apostel ganz anders lauten, als sie lautet, und die tägliche Erfahrung zugleich etwas ganz anderes bezeigen. Liegt es an inneren Beschaffenheiten der Person, welche das Sacrament spendet, daß sie es kräftig spende, so muß durchaus der gläubige, geheiligte Laie ein besserer und gültigerer Sacramentsspender seyn als der unheilige Priester. Katholische Dogmatiker nennen den ordo das Sacrament des heiligenden Lebens; aber wenn es dem unheiligen, ärgerlichen Priester einen unvertilgbaren Charakter gegeben hat, so muß es entweder gar nicht oder anders zu begreifen seyn. Dem Kranken und Sterbenden besondere Handlungen des Gebetes und Segens widmen, ihm auf besondere Weise den Genuß des Sacraments vermitteln und das Bewußtseyn seines Zusammenhanges mit der Kirche Haupt und Gliedern stärken, ist apostolisch, christlich, allgemein kirchlich, aber daß er im Frieden Gottes be-

steht, Vergebung erlangt, in dem Herrn stirbt, nimmt er, sofern er es aus dem Sacramente nimmt, nicht von dem Oele, welches keine bestimmte Bedeutung, vielweniger eine Verheißung des Herrn an sich hat, sondern von demselben Sacramente des Leibes und Blutes Christi, welches alle seine wahren und letzten Bedürfnisse befriedigt.

Herr D. M. erklärt, bei aufgehobener Siebenzahl auch die protestantische Zweizahl nicht begreifen zu können, denn, sey nur von Verbürgung der Sündenvergebung die Rede, so fehle der charakterische Unterschied von Taufe und Nachtmahl. Daraus würde aber folgen, daß auch die Siebenzahl unbegreiflich bleibe, weil der katholischen Annahme zufolge jedes der sieben Sacramente iustitiam et sanctitatem vermittele, jedes auf das Verdienst des Erlösers zurück, jedes auf die ewige Seligkeit hinweise. Hr. D. M. führt selbst den größern Katechismus Luthers als Beweis an, wie hoch dieser nach der Zeit die Sacramente geschätzt; sollte Hr. D. M. dort nicht auch gefunden haben, wie klar und bestimmt sich die Reformatoren das Bedürfniß des wiederholbaren Sacramentes nach dem Genusse des unwiederholbaren gedacht a). Der Protestantismus fragt gewissenhaft unterscheidend, wenn von Gnadenmitteln die Rede ist, wo ist Einsetzung, Verabredung, Verheißung des Herrn, worauf kann sich das Heilsbedürfniß gläubiger Hörer, Thäter und Dulder mit Zuversicht werfen? Gewohnheiten und deren sinnreiche Ausdeutungen ersetzen ihm nicht das Siegel, das Christus gegeben. Hr. D. M. sagt ihm freilich nach „er verzweifle an der Möglichkeit, das Irdische vom Himmlischen ganz durchdringen zu lassen." Oben hieß es sogar, die Reformatoren fürchteten sich vor den heiligenden Kräften. Ich lobe mir den Christen, der an dem Himmlischen hangend an der völligen Durchdringung des Irdischen vom Himmlischen verzweifelt.

a) Catech. mai. ed. Rechenb. p. 556.

vor dem andern, der an diese Durchdringung leichtfertig glaubt, aber ich begreife noch nicht, wie zu der Durchdringung, von der die Rede ist, gerade ein Vielerlei von sacramentlichen Handlungen mehr gereichen soll, als der vereinte, fleißige, recht empfängliche Gebrauch der nach protestantischem Glauben von Gott verordneten Gnadenmittel. Der Grundsatz, Viel hilft viel, ist bedenklich genug. Genau die Sache angesehen, so leuchtet wieder nicht ein, welche Grenze denn der Protestantismus der heiligenden Kraft der Gnadenmittel verzweiflungsvoll gesetzt habe. Hat er doch kein natürliches Verhältniß von der Heiligung dispensirt, sondern vielmehr in seinem Protest gegen eine Heiligkeit und Vollkommenheit, die nur über und außer dem häuslichen und bürgerlichen Leben zu suchen sey, die ganze christliche Vollkommenheit, die Liebe in ihrer reinsten Art und höchsten Steigerung für Ehe, Haus, Staat, Werk- und Geschäftsleben in Anspruch genommen. S. Conf. Aug. 16, 20. Abus. 2, 6. — Käme es auf viele Sacramente an, so dürfte das Mittelalter seinen Beruf mit Festsetzung der sieben noch sehr unzureichend erfüllt haben. Bekanntlich findet man, daß zu einer gewissen Zeit, da jede dem Christenthume eigenthümliche Uebung, Sitte, Lehre, Sache ein Sacrament hieß, auch die heilige Schrift diesen Namen führte. Wie ersprießlich für das Bedürfniß der Heiligung des natürlichen Gedankenlebens müßte es werden, wenn das Lesen und Auslegen der Schrift sacramentlich wäre! Daß die katholische Theologie ihre Gründe hat, bis dahin die Zahl der Sacramente nicht zu vermehren, ist bekannt. Aber das Gebet, der Morgen- und Abendsegen, das Almosen? Denn als bloße Satisfactionen fallen diese Dinge, und könnten als Sacramente wieder sich heben. Für unsere Zeit könnte es förderlich werden, wenn einmal die Vielheit der Sacramente und die Erhebung heiliger Handlungen zu Sacramenten der durchdringenden Heiligung des Lebens förder-

lich wäre, auch den Eid oder die Huldigung sacramentlich zu machen. Doch glücklicher Weise ist das ganze Princip ungültig, mit welchem d. Vf. gegen den Protestantismus zu verfahren gedachte. Bedenklich wäre es, hätte, wie Hr. D. M. es sagt, die Reformation im Widerspruche mit der heil. Schrift und begründetsten Tradition die Sacramente auf die Zweizahl herabgesetzt. Was die Tradition anlangt und zwar die begründetste, so fragt sich, was begründet werden solle, und auf welche Weise es begründet werde. Den Reformatoren wurden von der damaligen Kirche unter dem Namen von sieben Sacramenten sieben heilige Handlungen überliefert, als solche, die von Christus eingesetzt wären, um seine den Menschen zuzueignende Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht nur darzustellen, sondern auch zu erwirken, zu vermitteln und also mit der That zuzueignen. Die Kirche als überliefernde Person gesetzt begründet nun zwar ihre Ueberlieferung ohne weiteres ipso actu; allein die That ihrer Ueberlieferung ist zugleich eine Aufweisung der Urkunden und Geschichten, auf welche sie sich selbst gründet, und so entsteht mit der Wechselwirkung zwischen der beweisenden und bewiesenen Kirche immer wieder die Nachfrage, wie sich die jetzige Ueberlieferung zu ihrem Grunde, der vorangehenden, und endlich zur Stiftung selbst verhalte. Diese Nachfrage hielten nun auch die Reformatoren, deren Nachfolger und Vorgänger, und was fanden sie? Sie fanden, daß die Kirche vor einer sehr neuen florentinischen Synode noch niemals die Siebenzahl festgestellt hatte, daß aus der Unzahl namentlicher Sacramente d. h. solcher bedeutsamen Handlungen, quibus efficaciter significatur, aus der Fülle von Cäremonien, welche, seit die christliche Cultusgemeinschaft die Form der aussterbenden Mysterien angenommen und mit Verleugnung des Lehrgeistes ganz sich in die sacramentliche Richtung hingegeben hatte, länger nicht ungeordnet bestehen konnte, endlich durch den kirchlichen Gebrauch unter vielen

Bemühungen der Scholastiker, für die einmal vorhandenen Bausteine eine Regel des Baues aufzufinden, sieben ausgesondert worden waren. Sie fanden, daß sich vor Lombardus und vor Otto von Bamberg eine solche Feststellung nicht zeige; daß so starke Säulen der Rechtgläubigkeit wie Paschasius Radbertus und Rabanus Maurus zwei, drei, vier Sacramente gezählt, daß nach Alexander von Hales Christus nur zwei Sacramente gestiftet, daß die Griechen und der falsche von Gregor dem Großen verdächtigte Dionys theils nur sechs, theils andere oder anders gedeutete gezählt; daß Augustinus an den Orten, wo er nicht seiner ganz weiten und unbestimmten Definition folge, sondern von Sacramenten im eminenten Sinne rede, nur Taufe und Herrnmahl dafür erkenne, daß Chrysostomus das Wasser und Blut, aus der Seite des Erlösers geflossen, auf die zwei Sacramente deute, durch welche die Kirche bestehe (συνέστηκε). Die Tradition als ein Ganzes gedacht und nach ihrem wahren Werthe gewürdigt, da sie nicht allein Ursprüngliches von Lehre und Gemeinschaft entwickelt, sondern auch auf den Ursprung zurückgehend ihre Irrungen berichtigt, ist so wenig gegen die Reformatoren in diesem Falle wie in den andern, daß sie vielmehr in ihnen wieder wahr und lebendig wird.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber das Buch der Weisheit, Cap. I, V. 7.

von

Dr. Wilibald Grimm,

Baccal. und Privatdocenten der Theologie zu Jena.

In der Stelle des Buches der Weisheit, Kap. I, V. 7:

"Ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς,

erklären alle neueren [a] Interpreten, mit Ausnahme von Bretschneider und Engelbreth [b], das πνεῦμα κυ-

---

a) Als historisch nicht uninteressant möge hier die von Rabanus Maurus über unsere Stelle vorgetragene Erklärung stehen (aus dessen Commentare zum B. der W., abgedruckt in der cöllner Ausgabe seiner Werke, 5 Bd. p. 302 ff.): „Spiritus sanctus, qui in primordio creaturarum invisibili potentia ferebatur super aquas, maiestate sua omnem implet et continet creaturam, sive dono virtutis suae replet orbem ecclesiae, in quo quotidie muneris sui ostendit largitatem."

b) Jener in der ersten seiner Abhandlungen, welche den Titel führen: Disputationes de libri Sapientiae parte priori, Cap. I—XI e duobus libellis conflata, Viteb. 1804. p. 26. Diese Abhandlungen sind leider jetzt sehr selten geworden und der Vf. vorliegenden Aufsatzes kennt die in ihnen vorgetragenen Meinungen nur aus andern Schriften, vorzüglich aus Engelbreth: librum Sapientia Salomonis vulgo inscriptum interpretandi spe-

ϱίον von der göttlichen Weisheit, welche als Hypostase, nach platonischer Vorstellungsweise, in der Function als Weltseele gedacht werde. Obgleich diese Erklärung auf nicht ganz unerheblichen Gründen beruht, so scheint sie doch nicht sicher erwiesen, ja es scheinen nicht unwichtige Umstände gegen dieselbe zu sprechen. Verfasser vorliegenden Aufsatzes hat seine Zweifel gegen jene Erklärung neulich in einer kleinen Abhandlung über das Buch der Weisheit a) ausgesprochen und die Meinung vertheidigt, daß in unserer Stelle keine philosophische Speculation, sondern bloß der einfache Gedanke von der Allgegenwart Gottes, oder von der göttlichen Kraft, welche das Weltall erfülle und erhalte, zu finden sey. Er wurde in seiner Meinung bestärkt, als er die Stelle zum Behufe seiner Vorlesungen über das Buch der Weisheit nochmals genauer anzusehen hatte, und sucht sie daher in gegenwärtigem Aufsatze fester zu begründen.

Wir erwägen zu diesem Zwecke die für die Erklärung von der Weltseele angeführten Gründe, welche noch neuerlich von Herrn Dr. Bauermeister in Rostock (in den Prolegg. zu seinem Commentar. in libr. Sapientiae. Gotting. 1828, p. 16 sq.) und Herrn Gfrörer in Stuttgart (in seinem Werke: Geschichte des Urchristenthums, 1 Theil: Philo und die Alex. Theosophie, II Bd. p. 219) sehr gründlich auseinandergesetzt worden sind. Man beruft

---

cimina I et IIum, capp. V priora complectentia. Hafniae, 1816, worin derselbe mit geringen Modificationen die bretschneider'sche Ansicht vom Ursprunge des Buchs der Weisheit wieder aufgenommen und vertheidigt hat.

a) De Alexandrina Sapientiae libri indole perperam asserta. Ien. Cröker 1833. Die gegenwärtige genauere Untersuchung über Cap. I, 7 ist durchaus nicht zu Gunsten der in diesem Schriftchen vertheidigten Meinung angestellt worden. Im Gegentheile halte ich die gegen die Erklärung von der Weltseele von mir vorgebrachten Gründe auch dann für giltig, wenn man das Buch der Weisheit für das Werk eines alexandrinischen Judenphilosophen hält.

sich nämlich auf ähnliche Stellen bei Plato, Philo und andern Philosophen; namentlich, meint Herr Gfrörer, denke sich Philo den λόγος und die σοφία als Weltseele: πνεῦμα κυρίου aber, πνεῦμα ἅγιον u. s. w. sey mit diesen Begriffen ganz identisch a). Das Perfectum πεπλήρωκεν, bemerkt Hr. D. Bauermeister, deute auf die Zeit der Weltbildung; endlich werde man auf die Erklärung von der Weltseele auch durch die Worte συνέχον τὰ πάντα geführt, indem dieser Begriff sowohl, als die ihn bezeichnende Formel im A. T. nirgends vorkomme, sondern aus dem Sprachgebrauche der griechischen Philosophie entlehnt seyn müsse: um daher diesen Ausdruck als classisch und rein philosophisch zu erweisen, führt Hr. Dr. Bauermeister mehrere Stellen aus griechischen Philosophen und aus Philo an, wo sich das Wort in ähnlicher Verbindung findet b).

Dagegen läßt sich nun Folgendes bemerken: Man darf sich ja nicht etwa dadurch täuschen lassen, daß bei dem Vf. des Buchs der Weisheit sich mehrere Lehrsätze aus

a) Die Identität der göttl. Weisheit und des λόγος bei Philo kann wohl nicht geleugnet werden, vgl. Grossmann Quaestt. Philonn. Lps. 1829. Fasc. II, p. 67 sq., Gfrörer a. a. O. S. 213 ff., m. Diss. p. 6 not. 7. Allein die Identität des λόγος und des göttl. πνεῦμα bei Philo unterliegt starken Zweifeln; vgl. die trefflichen Bemerkungen eines Recens. in der (Hall.) Allgem. Lit. Z. Juli 1832 S. 361 f. Im Buche der Weisheit dagegen ist die σοφία in den Stellen, wo sie als wirksame Gotteskraft (nicht als in Gott ruhende Intelligenz) gedacht wird, welche als solche Princip der menschlichen Einsicht und Tugend ist, mit dem göttl. πνεῦμα unleugbar gleichbedeutend, vgl. Cap. I, 5. VII, 7. 22. IX, 17.

b) Wir bemerken, daß sich die Anzahl solcher Stellen bedeutend vermehren läßt, und wollen nur auf den gleichen Gebrauch des lat. continere verweisen: Cic. de nat. Deor. I, 15: „Deum dicit esse — — omnia continentem. Aus den spätern: Orig. Princ. II, 1. 3. nach Rufin: virtute sua universum constringit et continet mundum.

der platonischen Philosophie finden. Denn es ist eben so wahr, daß seine Kenntniß dieser Philosophie eine höchst unvollkommene und mangelhafte ist, daß er nicht einmal die Ideenlehre, welche bei Philo und in der alexandrinischen Theologie eine so bedeutende Rolle spielt, zu kennen scheint a), und daß, während Plato die Unsterblichkeit aller Menschen lehrt, unser Vf. blos die der Frommen annimmt b). Daraus erhellt aber, wie unsicher der Schluß

a) Vgl. meine oben angef. Abhdlg., p. 23, 28 sq. Zwar berief man sich früher außer den a. a. O. von mir besprochenen Stellen auch auf die Worte: αὐτός (Θεός) μοι ἔδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ, Cap. 7, 17, und allerdings mit vielem Schein, indem auch Plato die γνῶσις der δόξα entgegensetzte und diese von der Scheinkenntniß verstand, in welcher die Ungebildeten befangen sind, indem sie das Wandelbare und Vergängliche für das Wahre halten, während der Philosoph sich vom Irdischen und Vergänglichen zu den Ideen, als dem Unvergänglichen und Ewigen (τὰ ὄντα), dessen schwache Abbildungen wir in der Erscheinungswelt gewahren, erhebt und somit zur γνῶσις gelangt. — Allein daß γνῶσις ἀψευδής an unserer Stelle, wenn auch vielleicht dem Platonismus entlehnt, hier nur in ganz allgemeinem und populärem Sinne gründliche, vollkommene Kenntniß, und τὰ ὄντα nicht die Ideen, sondern den Inbegriff alles in der Welt wirklich Existirenden bedeute, sehen wir aus dem unmittelbar Folgenden, wo das τὰ ὄντα von den Worten εἰδέναι σύστασιν κόσμου an bis V. 21 in seine Theile zerlegt und V. 21 wieder kurz zusammengefaßt wird; vgl. auch Cap. 8, V. 5.

b) Sehr scharfsinnig vermuthet Hr. D. Bauermeister (a. a. O. Prolegg. p. 18), daß die Meinung des Schriftstellers, bloß die Guten und Weisen seyen unsterblich, aus falsch verstandenen Stellen des A. T. z. B. Ezech. XVIII, 21 — 28, 32. XXXIII, 10 entstanden sey. Indessen scheint mir diese Annahme nicht ganz ausreichend, und nach meiner Meinung möchte ein fernerer Grund auch wohl in den jüdischen Begriffen des Schriftstellers von der göttlichen Gerechtigkeit und Vergeltung, mit denen er es nicht in Einklang zu bringen verstand, wie dem Lasterhaften ein so hohes Gut, die Unsterblichkeit (im vollen Sinne des Wortes und im Gegensatze des Schattenlebens im Hades) zu Theil werden könne, zu suchen seyn. Eine Analogie haben wir in der Meinung des zweiten Buchs der Macc. c. 7, 14, daß nur die Guten und die treuen Verehrer Jehovas

von dem sonstigen Platonisiren des Vf's. des Buches der Weisheit auf die Richtigkeit der Erklärung unserer Stelle vom platonischen Dogma von der Weltseele seyn müsse. Was aber die von Hr. D. Bauermeister aus Plat. Timaeus p. 34 b. und Tim. Locr. p. 95 b. als parallel angeführten Stellen anlangt, so enthalten sie einen rein speculativen Gedanken, sprechen so deutlich und so bestimmt von der Weltseele und stehen in einem solchen Zusammenhange, der keinen Zweifel übrig läßt, daß von der Weltseele, welche im Weltganzen, wie die Seele des Menschen in dessen Körper, wohne, und vom physischen Zusammenhange des

---

auferstehen würden, womit auch die Lehre der Pharisäer übereinstimmt, wenn nämlich die Worte bei Josephus, Ant. XVIII, 1, 3: ταῖς δὲ (den Seelen der Guten) ῥᾳστώνην τοῦ ἀναβιοῦν und Bell. Iud. II, 8, 14: μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα τὴν (ψυχὴν) τῶν ἀγαθῶν μόνην nicht mit Bretschneider (capp. theol. Iudd. dogm. e Iosephi Scrr. coll. p. 51 sq.) vom Uebergehen in einen neuen Menschenleib, sondern von der Auferstehung gefaßt werden. — Dagegen kann ich Herrn Dr. Bauermeister durchaus nicht beistimmen, wenn er meint, daß der Vf. des B's. der Weisheit aus der platonischen Philosophie die Lehre von der Unsterblichkeit aller Menschen zwar gekannt, aber, um nicht mit dem A. T. in Widerspruch zu kommen, die Lehre von der allgemeinen Unsterblichkeit zu verschweigen für rathsam gehalten habe (S. 18. satius igitur duxit, hanc doctrinae Platonicae partem prorsus silere). Denn eine solche Lehre ist viel zu wichtig, als daß sie der Schriftsteller (vielleicht blos aus Lehrklugheit!) hätte verschweigen können. Es mußten sich ja wohl andere Auswege darbieten, einen solchen Widerspruch mit dem A. T. zu vermeiden. Mag auch immerhin die Unsterblichkeitsidee erst von Außen her im Vf. angeregt worden seyn, aus dem Studium griechischer Philosophen hat er sie gewiß nicht, indem Plato und seine Schule die Unsterblichkeit der Seele aus Natur und Wesen der letzteren (aus deren Präexistenz, Einfachheit u. s. w.) ableitete, unser Vf. dagegen als eine Belohnung der Weisheit und Tugend ansieht; vgl. m. o. a. Diss. p. 25. Hätte er die platonischen Beweise gekannt, er würde sich gewiß von der Unsterblichkeit aller Menschen überzeugt, und diese Ueberzeugung irgendwie mit seiner frühern Bildung und seinen bisherigen jüdischen Ansichten in Einklang zu bringen gesucht haben.

Weltgebäudes die Rede sey, daß es daher sehr gewagt erscheinen muß, sie unserer Stelle als parallel zu betrachten und dieselbe aus ihnen erläutern zu wollen. Eben so deutlich wird in den aus Philo angeführten Stellen, wo der *λόγος* die Function der platonischen Weltseele und des das Universum durchdringenden *νοῦς* der Stoiker erhält, im metaphysischen Sinne vom Zusammenhange des Weltgebäudes gesprochen; vgl. besonders de profug. ed. Mangey. I, p. 562: *ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον· γῆν γὰρ καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἐκ τούτων ἐπαμπίσχεται — — ὁ τοῦ ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι,* — vgl. auch de Somn. ed. M. I. p. 691. Am wenigsten aber läßt sich die Stelle vom *πνεῦμα ἑνωτικόν* bei Philo (de mundi opific. p. 31 ed. M.): (*ἡ γῆ*) *συνέχεται δὲ καὶ διαμένει τὰ μὲν πνεύματος ἑνωτικοῦ δυνάμει, τὰ δὲ νοτίδος οὐκ ἐώσης ἀφαναινομένην κατὰ τρύφη μικρὰ καὶ μεγάλα θρύπτεσθαι*), auf welche sich namentlich Hr. Gfrörer beruft, mit der unsrigen vergleichen. Denn der Zusammenhang, in welchem jene Stelle Philo's sich findet, hat mit dem Gedankengange des ersten Kap. im Buche der Weish. nicht die entfernteste Aehnlichkeit. Dort ist der Sinn und Zusammenhang: Gott habe das süße Wasser vom Meerwasser geschieden, weil jenes zur Erhaltung des Erdganzen nöthig sey. Denn letzteres werde durch die Feuchtigkeit und durch die Kraft des einenden Geistes zusammengehalten. — Ganz verschieden ist dagegen, wie gesagt, der Zusammenhang in unserer Stelle, worauf man freilich, so nahe es auch lag, doch nicht geachtet hat. Der Schriftsteller zeigt nämlich unmittelbar vorher, daß Gott gotteslästerliche Reden nicht unbestraft lassen werde (V. 6), denn er kenne das Innerste des Menschen und (V. 7) der Geist des Herrn erfülle den Weltkreis und was das All zusammenhalte, habe Kunde der Rede. Darum könne (V. 8) Niemand ihm

verborgen bleiben und der Strafe entgehen. — In ganz ähnlichem, rein ethischem Sinne und Zusammenhange wird aber Psalm 139, 7 und Jerem. 23, 24 von der Allgegenwart Gottes gesprochen, auf welche Stelle sich auch schon Bretschneider und Engelbreth berufen haben. Dagegen ist zwar die Einwendung gemacht worden, daß in der Stelle des Jeremias nicht vom göttlichen Geiste, und Ps. 139, 7 zwar vom Geiste Gottes, aber nicht als von einem das Ganze erfüllenden die Rede sey. Allein es ist ja bekannt, daß *κύριος* und *θεὸς* mit *πνεῦμα θεοῦ* und *πνεῦμα κυρίου* oft verwechselt werden; und Ps. 139, 7 ist es zwar nicht mit bestimmten Worten ausgesprochen, daß Gottes Geist die Welt erfülle, aber dieser Gedanke wird von V. 8 an deutlich ausgeführt und liegt V. 7 sonnenklar dem Ausrufe zu Grunde: „Wohin soll ich gehen vor deinem Geist und wohin vor deinem Antlitze fliehen?" Bedenken wir ferner, daß alle diejenigen, welche in genannter Stelle des Buches der Weisheit die platonische Vorstellung von der Weltseele finden, die *σοφία* als besondere, außer Gott existirende, Hypostase annehmen und bei dieser Erklärung annehmen müssen, bedenken wir, daß V. 7 von Gottes Allwissenheit die Rede ist, deren Grund nach V. 8. darin läge, daß die göttliche Weisheit als Weltseele das Universum durchdringe: so müßte die Kenntniß Gottes von allem dem, was in der Welt geschieht, durch die Weltseele vermittelt werden. Die Frage aber, wie sich der Schriftsteller diese Vermittlung gedacht habe, würde einer Menge subtiler Bestimmungen freien Spielraum geben, die in den einfachen Worten und in dem populären und rein ethischen Gedankenzusammenhange zu finden sehr seltsam erscheinen dürfte. — Der Zusammenhang scheint also, wie wir erwiesen zu haben glauben, jene Erklärung nicht nur nicht zu begünstigen, sondern ihr sogar entgegen zu seyn. Es sind daher die anderen, von Hrn. D. Bauermeister aus dem Perfectum

πεπλήρωκε und dem Verbum συνέχειν entlehnten Gründe zu prüfen.

Was das erste betrifft, so kann man Hrn. D. Bauermeister recht gern zugestehen, daß das Perfectum eine Hindeutung auf die Zeit der Weltbildung enthalte, insofern dieses Tempus bekanntlich eine Handlung in der Vergangenheit bezeichnet, die mit der Gegenwart in Verbindung steht und deren Folgen in dieser fortdauern, denn daraus folgt für die Erklärung von der Weltseele gar nichts. Der Sinn kann vielmehr auch ganz einfach folgender seyn: „Gott ist im Weltkreis allgegenwärtig und ist es schon seit dessen Bildung.“ Indessen ist es nicht einmal nöthig, in dem Perfectum eine Hindeutung auf die Zeit der Weltbildung zu finden; denn es könnte sich bei jenem Gebrauche des Perfectum die Beziehung auf die Vergangenheit verwischen, so daß dasselbe blos das Bestehende, Seyende anzeigt, und die Worte im Lateinischen durch completum habet übersetzt werden könnten. Und wirklich glaube ich diesen Gebrauch des Perfectum durch zwei ganz ähnliche Stellen aus Philo erweisen zu können; nämlich de mundi opif. ed. Mang. T. I. p. 7 heißt es von der Luft, welche den ganzen Raum zwischen Erde und Mond ausfülle, folgendermaßen: ἐπειδὴ (ὁ ἀὴρ) πᾶσαν τὴν ἀχανῆ καὶ ἐρήμην καὶ κενὴν χώραν ἐπιβὰς ἐκπεπλήρωκεν, ὅση πρὸς ἡμᾶς ἀπὸ τῶν σελήνην καθήκει, und de sacrif. Ab. et Caini, ed. Mang. I, p. 175 heißt es von Gottes Allgegenwart: ὁ ἐνθάδε ὢν κἀκεῖ καὶ ἀλλαχόθι καὶ πανταχοῦ, πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων καὶ οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπὼς ὑπάρχει.

Eben so wenig haltbar ist das von der Formel συνέχον τὰ πάντα entlehnte Argument. Zuerst scheint es nicht ganz richtig, was Hr. D. Bauermeister behauptet, daß diese Formel und der durch sie ausgedrückte Gedanke der alttestamentlichen Denk- und Sprechweise so ganz fremd gewesen sey. Zwar weiß Einsender nicht aus den kanonischen

Büchern des alten Testaments, wohl aber aus der palästinensischen Schrift des Jesus Sirach eine ähnliche Redensart anzuführen, nämlich Cap. 43, V. 26: ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα. Ferner handeln mehrere von Hrn. D. Bauermeister aus Klassikern, namentlich aus Xenophon, angeführte Stellen nicht von der Weltseele, sondern von der Gottheit im Allgemeinen, durch welche Alles sein Bestehen habe a). Man sieht daher nicht ein, warum die Formel συνέχον τὰ πάντα an unserer Stelle nothwendig von der Weltseele und nicht eben so gut von Gott gesagt seyn könne. Gesetzt aber auch, das Wort συνέχειν käme nur an solchen Stellen vor, wo von der Weltseele die Rede ist, gesetzt der Schriftsteller hätte es bloß aus solchen Stellen entlehnt, so wäre dieses noch immer kein entscheidendes Argument. Denn auch das Wort πρόνοια scheint der Vf. des Buches der Weisheit aus der griechischen Philosophie entlehnt zu haben, obgleich dessen Bedeutung in unserer Schrift eine ganz andere ist, als die in den griechischen Schulen b).

Wollte man endlich, wie Gfrörer es thut, in seiner angeführten Schrift, um die Erklärung von der Weltseele in Cap. I, 7 zu rechtfertigen, sich auf Cap. 7, 24 und Cap. 8, 1 berufen und behaupten, daß hier die σοφία als Weltseele gedacht werde, so ist dagegen zu bemerken, daß, selbst zugegeben, die göttliche Weisheit erscheine hier als besondere außer Gott existirende Substanz, was aber noch immer sehr zweifelhaft ist und worüber die Erklärer nicht einverstanden sind, beide Stellen doch viel zu unbestimmt sind, als daß sie ein sicheres Urtheil über Cap. 1, 7 begründen könnten. Denn Cap. 7, 24 muß es zweifelhaft seyn, ob die Worte διήκει δὲ καὶ

---

a) Z. B. Cyrop. 8, 7. Θεοὶ, οἳ καὶ τῶν ὅλων τήνδε τάξιν συνέχουσι, auf welche Stelle er sich unter andern beruft.

b) Vgl. meine o. a. Abhdlg. p. 24.

χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα wirklich von dem Durchdrungenseyn des Universums durch die Weisheit oder nicht vielmehr von deren Wirksamkeit im Reiche der Geister, denen sie Princip der Erkenntniß und Tugend ist, zu verstehen seyen [a]), so daß wir zu διὰ πάντων aus dem vorigen „πνευμάτων" zu suppliren hätten. Wenigstens ist man zu dieser Erklärung durch das unmittelbar vorhergehende vom göttlichen Weisheitsgeiste prädicirte „διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων" wohlberechtigt. V. 24 würde der Grund des χωρεῖν διὰ πάντων πνευμάτων beigefügt, der in seiner Beweglichkeit und Reinheit liege (πάσης κινήσεως — καθαρότητα). Im zweiten Hemistich würden dann die Worte διὰ καθαρότητα den Hauptbegriff enthalten und die Worte διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων würden nur um der Deutlichkeit willen wiederholt seyn (jenes Allesdurchdringen habe in der καθαρότης seinen Grund). — Nun könnte man allerdings das διὰ πάντων auch vom Universum verstehen; dann würde das zweite Hemistich in V. 24 zwei sich coordinirte Gedanken enthalten, 1) daß die göttliche Weisheit das Universum durchdringe, 2) daß der Grund davon in ihrer Reinheit zu suchen sey. Dann erhielte V. 24 einen allgemeinen Gedanken von der Wirksamkeit der σοφία im Weltall, welcher den specielleren von deren Einfluß auf das Geisterreich mit in sich schlösse und folglich den Grund des διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων enthielte. Indessen würde daraus noch immer nicht folgen, daß die Weisheit gerade in der Function als Weltseele gedacht würde; es könnten die Worte bloß von ihrer mächtigen, Alles umfassenden Wirksamkeit im Weltall gesagt seyn, wie dieses ohne Zweifel der Sinn von Cap. VIII, V. 1 ist. Der Ausdruck Durchdringung (διήκειν καὶ χωρεῖν διὰ...) ist dann nicht weiter zu urgiren, sondern hat in dem unverkennbar

a) Ebendas. p. 4 u. 5.

dichterischen Schwunge des letzten Theils des 7ten Cap. seinen Grund, dessen Verkennung freilich dahin geführt hat, daß man in der bilder- und phantasiereichen Schilderung der **Weisheit** als einer wirksamen Gotteskraft (V. 22 — VIII, 1) metaphysische und dogmatische Speculationen erkannte.

2.

Ueber die Dämonischen im N. T.

Ein psychologisch-apologetischer Versuch

von

Pastor Th. Meyer

zu Gronau. a)

Es ist bekannt, daß unter mehreren Völkern der alten Welt, insbesondere auch unter den Griechen, manche Krankheiten fast allgemein für Wirkungen böser Geister oder Dämonen gehalten wurden. Dieselbe Meinung herrschte auch unter den Juden und wir finden sie häufig ausgesprochen im N. T. — Man hat sich in unsern Zeiten gewöhnt, sie für ein jüdisches Volks-Vorurtheil zu halten, welches

---

a) Es wäre zu wünschen, daß dieser Versuch dazu diente, Andere zu einer genaueren Untersuchung über den eben so schwierigen, als wichtigen Gegenstand anzuregen. Die neueren Schriften über die Seelenkrankheiten von Heinroth und M. Jakobi sollten für die theologische Untersuchung über die Dämonischen im N. T. nicht unbenutzt vorübergehen. Nach meiner Ansicht können die Dämonischen im N. T. keine isolirte und singuläre Erscheinung seyn, und es muß möglich seyn, sich durch Analogieen und aus einer zusammenhängenden Forschung über das ganze Gebiet der Seelenkrankheiten eine rationelle — nicht rationalistische — Einsicht in jenes Factum zu verschaffen.

Dr. Lücke.

die Apostel wohl getheilt haben möchten, von dem jedoch Christus selbst frei zu sprechen sey. Dieser habe es nur nicht geradezu bekämpft, theils um höhere Zwecke zu erreichen, theils weil es ihm gewiß gewesen, es werde mit der Aufnahme seines Evangeliums schon von selbst fallen. —

Schwerlich kann diese Ansicht über das Verhalten Christi zu jenem „Volks-Vorurtheile" für ein Ergebniß der exegetischen Forschung gehalten werden; sie hat ihre Quelle wohl in der Achtung vor Christo, nach welcher man ihn „eines so groben Irrthums" doch nicht zeihen zu dürfen glaubte. —

Und was hat man denn für Gründe, mit dem Schlag-Worte: „jüdisches Volks-Vorurtheil," die Aussprüche des N. T. über Dämonen-Besitzungen als irrthümlich zu verwerfen? „Sie streiten," — das ist die allgemeine Antwort, — „mit den Ansichten einer gebildeten Vernunft, denn:

1) Gott ordne Alles, das Große wie das Kleine, selbst, nicht durch Zwischenwesen, und

2) die Krankheiten, die man als Wirkungen von Dämonen betrachte, lassen sich aus natürlichen Ursachen vollkommen erklären." —

Was von diesen beiden Argumenten zu halten sey, möchte sich durch eine klare, auf das N. T. sich gründende, Entwickelung jenes in Rede stehenden „Volks-Glaubens" am besten ergeben und diese zu versuchen, ist der Zweck der vorliegenden Abhandlung.

Fragen wir nun die Bibel A. und N. T., so ist der Teufel „der Urheber der Sünde" und die Sünden der Menschen sind: „Werke des Teufels." Glücklicherweise können wir es für unsern Zweck dahin gestellt seyn lassen, ob den biblischen Schriftstellern der Teufel ein persönliches, für sich existirendes, lebendiges Individuum, oder bloße Personification des ideal Bösen, Symbol des Antigöttli-

chen, gleichsam des Schattens ist, welcher das geistige Licht dieser Welt unterbricht und trübt, denn in dem einen, wie in dem andern Falle liegt doch das ganz gewiß in jenen Aussprüchen der Schrift, die Sünde komme her „aus einem bösen Geiste.“ —

Zu gleicher Zeit erklären aber auch die biblischen Schriftsteller den Menschen keineswegs für unschuldig an seinen Sünden. Sie fordern ja, daß er Leid und Reue darüber empfinden solle, — Christus, der die Pharisäer eben um ihrer Sünden willen „Kinder des Teufels“ nennt, straft diese doch aufs ernstlichste wegen derselben, — Jacobus, der sie aus „der eignen Lust“ ableitet, ermahnt doch wieder (4, 7), dem Teufel zu widerstehen, und es ist überhaupt aus dem ganzen N. T. klar, daß sie, welche „Werke des Teufels“ heißen, doch auch wieder als „des Menschen eigne Werke“ betrachtet werden. —

Will man das für lauter Widersprüche halten, dann muß man auch gestehen, daß sie sehr handgreiflich sind, und sich in der That wundern, daß die Jünger des Herrn, die sich doch sonst in jener Zeit, als sie ihre Schriften abfaßten, nicht so einfältig und thöricht gezeigt haben, sie nicht als solche zu erkennen vermochten. Ich denke, die Achtung, welche diesen Männern gebührt, sollte uns schon verpflichten, die Vereinigung jener vermeintlichen Widersprüche wenigstens zu versuchen und mir — das gestehe ich — scheinen sie eben sowohl vereinbar, als die beiden Sätze: „Gott hat den Sünder zur Buße geleitet“ und: „der Sünder hat sich zu Gott bekehrt.“

Die Schrift leitet die Sünde her vom Teufel und das heißt, wie wir oben gesehen haben, aus dem bösen Geiste. Nirgends aber wird dieser böse Geist, insofern die Sünde des Menschen sein Werk genannt wird, als außer dem Menschen seyend dargestellt. Und nun frage ich, was kann die gebildetste Vernunft gegen diese Vorstellung sagen? — Das ist doch wohl gewiß, daß nicht der mate-

rielle Körper oder irgend etwas in diesem die materia peccans ist, sondern die innere böse Lust, der böse Gedanke und Wille, das heißt mit andern Worten: der innere, eigne böse Geist oder — der Teufel, in sofern sich dieser, mag man ihn nun als individuelle Person oder als Symbol des Centralbösen betrachten, in dem sündigen Menschen gleichsam individualisirt hat, und ihn regiert, beherrscht, besitzt. Ja die Benennung: „Teufel" ist für den eignen, bösen Geist des Menschen auch durchaus nicht unstatthaft, denn in wiefern und in wie weit der Geist des Menschen böse ist, ist er doch in der That seinem eigentlichen wahren Wesen nach nicht verschieden, sondern vielmehr wirklich und wesentlich Eins mit dem bösen Geiste κατ᾽ ἐξοχὴν d. i. mit dem Teufel, sowie umgekehrt der Geist des Menschen, sofern und soweit er gut, heilig ist, auch wirklich und wesentlich Eins ist mit dem heiligen Geiste κατ᾽ ἐξοχὴν d. i. mit dem Geiste Gottes, oder mit Gott; und es ist daher völlig dasselbe, ob ich sage: „aus dem Herzen kommen arge Gedanken," — die Sünde geht hervor aus „der eignen Lust." — oder: „sie ist Werk des Teufels," sowie es dasselbe ist, ob ich, die Sündlosigkeit Christi vorausgesetzt, sage: „alle Worte und Werke Christi sind seine eignen, oder sie sind Gottes Worte und Werke.

Doch nicht bloß die Sünden, auch Leiden der Menschen, namentlich Krankheitsleiden und unter diesen in specie solche, die ein geschwächtes Nervensystem verrathen, als: Wahnsinn, epileptische Krämpfe, Verlust des Gebrauches der Hör- und Sprachorgane ꝛc. werden vom Teufel oder von bösen Geistern abgeleitet. Was ist denn davon zu halten? Nun, das wird doch nicht geleugnet werden, daß noch jetzt die genannten und manche andere Krankheiten, zuweilen wenigstens, ganz offenbare Folgen nicht nur, sondern auch Wirkungen z. B. der

Trunkenheit, Wollust, des Stolzes und der Eitelkeit u. dgl., mit Einem Worte: der Sünde seyen, und das heißt, nach dem Obigen, soviel als eines, oder des bösen Geistes, der in dem Menschen ist, des Teufels, der sich in ihm individualisirt hat, ihn regiert, beherrscht, „besitzt." — Allein nicht nur da findet ein causaler Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit statt, wo ein solcher offenbar ist, er kann vorhanden seyn, wo er von Niemandem erkannt wird, — kann vorhanden seyn, wo ihn nur Andere, als der Kranke, wahrnehmen und wiederum, wo er von dem Kranken allein entdeckt wird. Diesem offenbart ihn vielleicht sein Gewissen, — ihm kommt er vielleicht erst in der Krankheit und durch dieselbe zum dunkleren oder deutlicheren Bewußtseyn; dann wird er sich als schuldig an seinem Elende anklagen, immer ein Zeichen, daß er noch nicht völlig verworfen, sondern daß der Keim des Guten in ihm bewahrt geblieben ist. Und wenn er nun seine Krankheit ἐκ τοῦ δαιμονίου herleitet, der verständige Arzt aber die physischen Ursachen derselben richtig nachweist, folgt daraus, jener habe sich getäuscht? Keinesweges! Beide können vollkommen Recht haben, da ihre Behauptungen sich durchaus nicht contradictorisch entgegenstehen, sondern nur relative Gegensätze sind. Sie stehen auf verschiedenen Standpuncten und so entdeckt der Eine von dem seinigen die ethische Wurzel der Krankheit, während der Andere, der in dieser Beziehung mit seinen Augen nur in der Welt der Erscheinungen verweilt, nur die physischen Ursachen sieht, jene aber nicht finden kann. Darum lautet das Urtheil des Einen so, das des Andern anders, ohne daß jenes deshalb falsch seyn müßte, weil dieses richtig ist, und umgekehrt. Kann ich nicht zugleich dem Herrn danken für die Wiedergenesung aus einer Krankheit und doch von den natürlichen Mitteln reden, durch welche der Arzt den Krankheitsstoff aus meinem Körper entfernt hat? Schließe ich denn die natürlichen, physischen

Ursachen aus, wenn ich sage: „Gott bringt Brod aus der Erde hervor?" Nun, eben so wenig wird darin etwas Widersprechendes liegen, daß ich die natürlichen Ursachen einer Krankheit nachweise und sie doch zugleich als Wirkung eines Kakodämon betrachte.

So viel also steht wohl fest:

1) es kann ein Causal-Nexus zwischen Krankheit und Sünde statt finden, oder mit andern Worten: es kann Fälle geben, wo man, auf die ethische Wurzel einer Krankheits-Erscheinung sehend, diese mit Recht als das Werk eines oder des den Kranken besitzenden bösen Geistes betrachten darf, und:

2) der Kranke kann sich eines solchen Nexus mehr oder weniger klar bewußt seyn, wobei es gleich gilt, ob dieses Bewußtseyn mehr ein mittelbares, durch Reflexion entstandenes, — oder ein unmittelbares, durch das Gewissen hervorgerufenes ist, und ob es sich nur als minder deutliche Ahnung kund gibt oder in verständige Erkenntniß übergegangen ist, denn in jedem dieser Fälle kann es rücksichtlich seines Inhaltes völlig wahr seyn. —

Müssen nun aber diese beiden Sätze zugegeben werden, was hindert uns anzunehmen, daß die δαιμονιζόμενοι, welche das N. T. erwähnt, eben solche Menschen waren, bei denen jener Nexus statt fand, und die dieses Bewußtseyn hatten, also fühlten oder erkannten, daß sie selbst schuld an ihrem Elende seyen? Gewiß finden sich in den Schilderungen der Dämonischen gar manche Merkmale, die sehr für diese Annahme sprechen; man achte nur auf die Krankheitsformen selbst, die solchen Einwirkungen zugeschrieben werden, auf die Verdunkelung oder den theilweisen Mangel des Selbstbewußtseyns, der fast bei allen Dämonischen bemerkbar ist, auf ihr Benehmen gegen Christus, das gewöhnlich von einem Gefühle ihres traurigen Zustandes und damit zugleich von einem noch vorhandenen, wenn auch schwachen Glauben zeugt, woraus dann eben-

falls hervorgeht, daß sie keineswegs für sittlich verworfene, eigentlich boshafte Menschen gehalten werden dürfen. —

Nun möchte ich fragen: was kann uns wohl berechtigen, die neutestamentliche Ansicht über die Dämonischen mit dem Schlagworte „jüdisches Volks-Vorurtheil" als irrthümlich zu verwerfen? muß sie denn darum nothwendig falsch seyn, weil sie sich auch schon bei den Juden fand? was wäre denn bei unserer Auffassung so ungereimtes und abergläubisches in derselben, daß „eine gebildete Vernunft" sie zurückweisen müßte? Erkennt man sie aber einmal als gegründet an, so wird man sich auch wohl nicht mehr abmühen zu beweisen, Christus habe dieselbe nicht getheilt. Ein Beweis, an den doch am Ende sogar der selbst vielleicht nicht recht glaubt, der ihn zu führen versucht. —

Aus der entwickelten Ansicht über die Quelle einer Krankheit mußte nun aber auch, zumal wenn eine äußere Veranlassung dazu mitwirkte, der Glaube hervorgehn, die Krankheit des Kranken könne nicht weichen, bevor nicht die Sünde oder der böse Geist sich von ihm entferne, — mit diesem aber weiche jene gewiß, — cessante causa cessat effectus. War aber dem Kranken selbst einmal das Bewußtseyn über das primum movens seiner Krankheit aufgegangen, so ist auch klar, daß er Schmerz über seine Sünde empfinden konnte, ja ihn fast empfinden mußte, da sein trauriger körperlicher Zustand ihn immerwährend auf seine Sünde, als die Quelle seines Elendes hinwies, — und daß er sich dann nach Rettung und Erlösung von dieser mußte sehnen. — Erkenntniß der Sünde, Leid und Reue über dieselbe, Sehnsucht nach Befreiung von ihr ist aber die nöthige und rechte Vorbereitung zum Glauben an den Erlöser. — Nun hören jene Menschen, der lange verheißene Erretter sey da, — was sie, vielleicht aus früher Jugend, von den Weissagungen des A. B. über den Messias wissen, der da kommen sollte, das tritt, bei Manchen wohl nur in lichten Augenblicken, wieder lebendig vor die so bereitete

Seele, — sie erfahren, der Verheißene befinde sich in ihrer Nähe, was ist natürlicher, als daß sie ihm entgegeneilen, vor ihm niederfallen und rufen: „Du bist der Sohn Gottes, — erbarme dich unser!" — Andern zeigt sich ihre Sünde in solcher Größe und das Gefühl ihrer Schuld ist so mächtig in ihnen, daß in dem inneren Kampfe, den sie kämpfen, die Hoffnung der Rettung wohl oft der Furcht unterliegen muß, für sie werde das Gericht beginnen, wenn der Messias komme und diese zittern nun vor seiner Nähe (Matth. 8, 29 und die Parallelstellen a)), aber eine solche und so entstandene Furcht war natürlich auch vorbereitend auf den Glauben, und es bedurfte für diese Fürchtenden, wie für jene Hoffenden nur eines: „ich will helfen!" um sie zum Glauben zu führen. Gewiß wollte und konnte sich der Erlöser gerade solchen Seelen am wenigsten entziehen und — er entzieht sich ihnen nicht, er naht sich ihnen auf eine Weise, daß sie an ihn gläubig und von der Liebe dessen überwunden werden, der da kam im Namen des Herrn, überwunden von der Gnade und Erbarmung Gottes, die in ihm sich ihnen kund gab, daß das überwundene Herz, von solcher Liebe und Erbarmung gedrungen, sich nun auch ganz in Liebe Dem hingibt, der sie also geliebt hat, und indem die Liebe Gottes in sie einzieht, muß vor ihr der böse Geist weichen und „ausfahren." Christus und Belial können nicht zusammen seyn. So sind sie innerlich gerettet, die causa efficiens ihrer Krankheit ist aufgehoben, so kann

a) Sollte das nicht auch für die Richtigkeit unserer Auffassung sprechen, daß Matthäus, der bekanntlich das Aehnliche zusammenzustellen pflegt, unmittelbar nach dieser seiner ersten Erzählung von Dämonischen, Cap. 9 die Geschichte von der Heilung eines Gichtbrüchigen folgen läßt, dem Christus zunächst zuruft: „sey getrost, deine Sünden sind dir vergeben!" — sowie, daß von keinem einzigen Dämonischen gesagt wird, er sey krank gewesen von Mutterleibe an und daß endlich der Erlöser über den Blind geborenen bei Johannes Cap. 9 so ganz anders sich äußert, als z. B. über den erwähnten Gichtbrüchigen? —

auch das effectum, die Krankheit selbst nicht mehr fortdauern, — der große Seelenarzt hat dieselbe in ihrem eigentlichen Sitze geheilt, so können auch ihre Symptome nicht mehr zur Erscheinung kommen.

Die geneigten Leser dieser Zeilen bittet der Verfasser Folgendes bei ihrer Beurtheilung zu berücksichtigen:

1) daß er zum weitern Nachdenken über den besprochenen Gegenstand durch die Ueberzeugung geleitet wurde, der Glaube an Dämonenbesitzungen müsse Wahrheit enthalten. Er gewann diese Ueberzeugung, je mehr er sich durch seine exegetischen Studien zu der Annahme genöthigt sah, Christus und seine Apostel haben diesen Glauben getheilt. Dieß einräumen zu müssen und doch sagen zu sollen: der Glaube sey irrig und thöricht, — war ihm nicht möglich. —

2) daß ihm keine Hülfsmittel zu Gebote standen, die ihn bei diesem Versuche hätten leiten können, und daß er namentlich auch den 1sten Theil des Commentars von Olshausen, welcher bekanntlich in der ersten Ausgabe vergriffen ist, und den er sehr gern nachgeschlagen hätte, nicht zu Gesicht bekommen konnte. Er hofft daher um so mehr, daß man es für Wahrheit nehme, wenn er die Abhandlung einen „Versuch" nannte.

3) daß er nicht etwa seine Ansicht der heil. Schrift habe unterschieben, sondern vielmehr das darin ausgesprochene Bewußtseyn habe entwickeln und was sich dort in Beziehung auf unsern Gegenstand als πίστις findet, in der γνῶσις habe darlegen wollen, — ein Verfahren, welches ihm das Bedürfniß unserer Zeit in Rücksicht auf alle Gegenstände des religiösen Glaubens dringend zu fordern scheint.

3.

Zur Charakteristik und Erläuterung des Buches Hiob

von M. Sachs
in Berlin.

Die neuere und neueste Zeit, markirt durch eine nicht bloß dem Stoffe nach erweiterte Sprachenkenntniß, sondern noch vielmehr und vorzugsweise durch die Anschauung des tiefen, geistigen Gehaltes der Sprache, durch die Erkennung eines Lebensprincips in ihr, das in allen Theilen ihres Organismus pulsirt, hat auch für die, im Vergleiche mit früherer Zeit und mit den Bestrebungen für andere Sprachen nur wenig angebaute, hebräische, Leistungen auf dem Gebiete der Grammatik und Lexikographie zu Tage gefördert, in denen der vorgeschrittene Stand der Wissenschaften überhaupt, und der der Linguistik im Besondern, erfreulich hervortritt. Dieß mußte auf die Auslegung der alttestamentlichen Bücher nur höchst vortheilhaft rückwirken; die Erklärung beschäftigt sich nicht mehr mit der Ermittelung einzelner, schwieriger Wortformen, wie früher selbst bei den ausgezeichnetsten, holländischen Bibelerklärern, wo oft der zu erläuternde Autor zum Träger verworrener, etymologischer Combinationen herabgesetzt ward, und diese selbst weniger als Mittel zur Verständniß, denn als sich selbst Zweck geübt wurden; der dogmatische Gesichtspunct ist verlassen worden, und an seine Stelle eine freie Betrachtung getreten, welche die alten Denkmäler in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu begreifen und gelten zu lassen bestrebt ist. Aesthetische, historische und spracherläuternde Interpretation sind in einigen Bearbeitungen heiliger Bücher auf das Glücklichste vereinigt, um in Geist und Form der alten Weise einzuführen. Aber

auch nur in einigen; denn im Ganzen ist die Bibelexegese in der letzten Zeit nicht allzusehr gefördert worden, und wer z. B. den Commentar zu Jesaias von Gesenius, der noch immer als ein leuchtendes Vorbild unübertroffen dasteht, die Bearbeitung der Psalmen von de Wette, die des hohen Liedes von Ewald, die geniale Uebertragung der Propheten durch Rückert, die freilich erst durch Hinzutritt des nicht genug zu ersehnenden Commentar's recht legitimirt werden wird, mit den rosenmüller'schen Scholien vergleicht, dieser umfassendsten und auch wohl verbreitetsten Arbeit über das A. T., dürfte leicht zu der Vermuthung geführt und berechtigt werden, daß diese letztere einer ganz andern Zeit angehören, die bereits ausgelebt hat, wenigstens ausgelebt haben sollte. So sehr befangen von dem alten grammatischen Mechanismus und Formalismus ist noch der in ihnen herrschende Ton der Auslegung; so wenig verarbeitet, ins Einzelne durchgebildet, ja auch nur äußerlich benutzt sind die zahlreichen Bemerkungen, grammatische sowohl, wie lexikalische, an denen wir seit und durch Gesenius so reich sind. Dieses Mißverhältniß zwischen der fortschreitenden Entwickelung der hebräischen Sprachbehandlung im Ganzen, Großen gegen die starre Beharrlichkeit im Alten, Hergebrachten bei der Auslegung des Einzelnen retardirt natürlich den Gang eben jener allgemeinen Entwickelung; denn wenn nicht der Exeget dem Grammatiker und Lexikographen in die Hände arbeitet, das Eigenthümliche in dem Gebrauche der Sprachelemente und ihre Geltung an den besonderen Stellen nachweisend, was dann Jener unter höhere Gesichtspuncte subsumirt, und, nachdem er es dem Bereiche des Besondern enthoben, gleichsam in die Atmosphäre des ganzen Sprachgebietes hinübersetzt: wird Grammatik und Lexikon immer mangelhaft bleiben müssen, und vieles Halbwahre oder gar Falsche beibehalten: wie dieß besonders in der

hebräischen Syntax bemerkbar wird, und sich noch an einem Beispiele zeigen soll.

Wir glaubten uns diese allgemeinen Bemerkungen erlauben zu dürfen als einleitendes Vorwort zu dem Auslegungsversuche einiger Einzelstellen des Hiob, da auch an ihnen, wie wir hoffen, sichtbar werden wird, daß der Mangel durchgreifender Beobachtung der Spracheigenthümlichkeiten in einer begrenzten Sphäre nachtheilig auf die Einsicht in das Innere eines Ganzen einwirkt, und wie hingegen, wo sie geübt wird, ein hereinfallender Lichtblick plötzlich, erhellend und aufklärend, das Ganze durchdringt, und wie mit der beseitigten Dunkelheit erst das Bewußtseyn ihres früheren Daseyns gewonnen wird.

Zuvörderst einige Bemerkungen über die Composition des herrlichen, trotz seiner vielfachen Schwierigkeiten zu allen Zeiten als tief bedeutsam anerkannten Buches! Vielleicht wird sich auch hier manches Wesentliche, was früher nicht gebührend beachtet worden, schärfer accentuirt hervorheben lassen!

Das Ganze ist in dialogischer Form, als in welcher Anordnung die Fragen der Theodicee nach dem Für und Wider am erschöpfendsten erörtert werden können. Hiob, der Mittelpunct der Gespräche, die eigentlich menschliche, ja menschlichste Ansicht von Gott und seiner Weltordnung repräsentirend, muß gegen seine Freunde, die Organe mehr theoretischer und speculativer Ansicht, — eine bedeutende Präponderanz behaupten, indem er, nach zwei Seiten hin thätig, polemisch die von seinen Gegenmännern aufgestellten Behauptungen abweisend, seine eigene entgegengesetzte frei und selbstständig entwickelnd ohne Rücksicht auf das ihm Erwiderte, weil es fast nie die Sache trifft, — eben zeigen soll, daß alle menschliche Weisheit, wie sie sich an das Räthsel der Theodicee macht, zu Nichte wird, und wie der ehrliche, unumwunden ausgesprochene Unwille über die Schickungen Gottes, so wie diese gewiß

in der göttlichen Weisheit und Gerechtigkeit ihre hinlängliche Erledigung finden, dennoch für den mit menschlichem Auge sehenden Menschen genügender sey, als luftige, an der Praxis scheiternde Theorieen: — eine Ansicht, die ja auch am Ende des Buches bei dem unmittelbaren Einschreiten Gottes in die Scene in höchster Instanz gekrönt wird. —

Alle Reden der Interlocutoren sind so gehalten, daß ihre Inferiorität bei den höchsten Prätensionen, ihre Ungründlichkeit bei den anmaßlichsten Versicherungen deutlich genug hervortritt. Sie kommen alle aus einer hohlen, vagen Allgemeinheit nicht heraus; flüchtig eine Aeußerung aus Hiob's Reden herausgreifend, und an diese irgend eine Formel unmotivirten Mißfallens knüpfend, gehen sie sofort an die Auseinanderlegung eigener Ansichten; die schwanke Woge der Rede trägt sie leicht auf das hohe Meer von ungehörigen Reflexionen hinaus. Da zeigt sich nirgends eine Spur schrittmäßiger Begleitung des fraglichen Gegenstandes, nirgends ein Eingehen auf das von Hiob Vorgebrachte, nirgends der gute Wille, ihm zu glauben, oder durch Beseitigung seiner Klagen und Fragen ihm Trost zu bringen. — (Vgl. Cap. 6, 22 ff. Cap. 13, 1 ff.; Cap. 16, 2 ff. besonders Vers 4 ff. Cap. 19, 2 ff., bes. 5; Cap. 21, 2. u. sonst.) Nein! Im Bewußtseyn ihres Vortheils, in dem Gefühle, die gute Sache zu vertreten, — da sie ja die göttliche Gerechtigkeit zu Ehren bringen wollen, — sich hinter dieser Aegide geborgen glaubend, halten sie sophistisch-abschweifende Reden, die sich den Schein geben, die Sache erschöpft zu haben, an welche auch nur heranzugehen sie wohlweislich Scheu tragen. Jene gefällige, fertige Beredtsamkeit, die sich so gern selbst reden hört, und am liebsten da verweilt, wo sie ein allbekanntes, von Allen ohne Widerspruch zugestandenes Thema zu erörtern übernimmt, im Gegensatze gegen den kühnen, aber ehrlichen Frager, der sich nicht in den Schooß einer allgemein recipirten Ansicht

flüchten kann, weil er bereits deren Unhaltbarkeit erkannt, ist hier in einer Weise dargestellt, die als Prototyp für den Kampf des nach Wahrheit ringenden mit dem Hypokriten gelten kann, der in behaglicher Selbstgefälligkeit sich den Schein gibt, die Wahrheit zu besitzen, um die es ihm noch nie ernstlich zu thun gewesen.

Wir heben nochmals stärker hervor, was wir bereits oben angedeutet, und was noch nicht beachtet worden ist, obgleich es für eine Einsicht in die Harmonie des Ganzen und die tiefe, künstlerische Absichtlichkeit der Composition so höchst wesentlich ist: daß Hiob in allen seinen Reden eine doppelte Tendenz verfolgt: erstlich die, alles von seinen Gegenrednern Aufgestellte zu widerlegen, oder vielmehr abzuweisen, und zweitens die, davon unabhängig in seinen eigenen Gedanken fortzuschreiten. Dieß zeigt sich so deutlich in der äußern Anordnung der Reden, in dem Verhältnisse, das Hiob's Partieen gegen die der Uebrigen einnehmen, es ist dieß zum Theil mit einer so deutlichen Symmetrie in der Form ausgesprochen, daß es kaum einem Aufmerksamern hätte entgehen können. Wie in dem herrlich gegliederten pindarischen Eidos stehen die Reden Hiob's und der Freunde in dem Verhältnisse von Strophe und Antistrophe, nach welcher am Schlusse in freiem, beziehungslosen Einhertritte ein Epodos folgt, das Ganze rundend und abschließend. — Nach dem Zurückweisen der Trost- und Anklagegründe der Interlocutoren folgt fast regelmäßig ein Abschnitt, seine Klagen wieder aufnehmend und verstärkend, gleichsam als sollte der neue Anlauf, den sein Schmerz nimmt, sein immer wieder von vorn Anfangen zeigen, wie die Entgegnungen seiner Freunde gar nichts mit ihm gemacht hätten, wie in ihm trotz dem Allen Alles beim Alten bleibe. Besonders herrlich macht es sich, daß in diesen freien Expositionen kein Hinblick auf die Sprechenden sichtbar ist, daß in diesen frei sich ergießenden Klagen keine Rücksicht auf das Dialogische genommen wird;

er klagt dem Himmel, sich selbst; denn, die um ihn sind, verstehen ihn nicht. Daher richtet sich in diesen Partieen seine Rede meist unmittelbar an Gott. So enthält Cap. 6 Entgegnung, Cap. 7 freien Ausbruch seines Schmerzes; so Cap. 9 Gegenrede, Cap. 10 freien Erguß seiner Klagen; Cap. 12 u. 13 Gegenrede, C. 14 freie Reflexion und Klage; C. 16 Gegenrede, Cap. 17 freie Reflexion u. Klagen. Diese symmetrische Anordnung in der Vertheilung der beiden Hauptmassen, die Hiob's Charakter im Buche constituiren, wird Cap. 19 unterbrochen, und die in den früheren Abschnitten so scharf aus einander gehaltenen Elemente fließen dort mehr zusammen, ebenso Cap. 21, von dem wir noch näher zu reden haben werden; tritt wieder ein Cap. 23 und 24, bis endlich von Cap. 26 ab Hiob, vom Widerlegen erschöpft und des Zuhörens müde, — ein ungedämmter, mächtiger Strom einherfluthet; — die Schilderungen von der Allmacht, Größe und Unerforschlichkeit Gottes, — das Einzige, womit ihm seine Freunde entgegentraten, — überbietend, zeigt er ihnen, daß, wenn es darauf ankommt, er sich wohl auch zu ihrer Höhe emporzuschwingen, ja sie zu überfliegen wisse, besonders in dem herrlichen 28ten Cap.; hieran schließt sich Cap. 29 die schöne, durch so charakteristische Züge belebte Schilderung seiner früheren Lage, daran als Gegenstück Cap. 30 die ergreifende Darstellung seines jetzigen Zustandes, und endlich Cap. 31 sein sittliches Credo. Und so hat er seine Aufgabe gelöst! Jene Gegenüberstellung des Früher und Jetzt überläßt gleichsam dem Zuhörer, die Nutzanwendung zu ziehen, wie wehe dem von solcher Höhe Herabgesunkenen zu Muthe seyn müsse, wie berechtigt seine Klagen, wie nichtsfrommend der gebotene Trost, und seine Rechenschaft über sein sittliches Verhalten bildet den schlagendsten Gegenbeweis gegen die, von den Freunden, direct und indirect, so oft ausgesprochene und so stark urgirte, Voraussetzung, als habe er sein Leiden verschuldet. So schließt er, nachdem er sich von allen Seiten gedeckt;

alle Strahlen sind in einem Focus concentrirt, und was früher sich als unmotivirt dargestellt, das hat in der Trilogie am Ende Begründung, Auflösung, Berechtigung gefunden.

Nun sey es uns noch vergönnt, ein Wort über den, durch Elihu repräsentirten, Epilog hinzuzufügen. Sein stürmisches Auffahren, seine hochfahrenden, pomphaften Ankündigungen, sowie seine ganze Erscheinung erinnern an den, ganz unberufen in die Scene des Gespräches hereinbrechenden, Thrasymachos im platonischen Staate. Gleich von vornherein spricht er in den stärksten Ausdrücken peremtorisch sein Verdammungsurtheil über Hiob sowohl, als über dessen Freunde aus: er wird ganz andere Dinge vorbringen; er wird der Sachwalter der so schlecht vertretenen göttlichen Providenz werden; und so beginnt er denn mit immer steigender Lebhaftigkeit des Vortrages, mit immer größerer Gereiztheit gegen Hiob, zu dem er sich nur zuweilen aus seinen Aufflügen herabsenkt, um ihm eben in Bausch und Bogen sein Unrecht vorzuwerfen, orakelmäßig seine Ansichten auszuschütten. Wenn man sogleich in dem pompösen Eingange an das Wort des Dichters: quid tanto feret hic dignum promissor hiatu? sich erinnert fühlt, so zeigt sich auch in dem weitern Verlaufe der Darstellung selbst die dort gegebene Antwort als hier ganz wohl anwendbar. — Die Unmöglichkeit der Lösung der Frage, welche den Angelpunct des ganzes Buchs bildet, war in den früheren Reden dadurch bemerkbar gemacht worden, daß die Sprechenden immer nur in allgemeinen Theorieen, Gemeinplätzen, Reflexionen, die auf Alles, nur den eigentlichen Hauptpunct der Sache nicht, eingingen, sich bewegten; daß sie nach flüchtiger Berührung desselben sofort wieder absprangen. Noch viel stärker ist dieß in der Rede des Elihu hervorgehoben. Alles, was im Früheren mehr vereinzelt da gewesen, was schon durch die Vertheilung unter drei Sprechende in spärlicherem Maße ausgestreuet

war, das ist hier als eine reiche, dichtgedrängte Saat aufgegangen. Sowohl die Form des Ausdrucks, als auch der ganze Bestand von Gedanken, für baare Thatsachen ausgegebener Einzelansichten ist hier massenhafter, überladener, bis zum Bombastischen extendirt. Mangel und Vorzug der früheren Reden kehrt hier mikroskopisch vergrößert wieder. Wo jene unmuthig waren, spricht hier glühender Zorn; wenn jene die Sache umgingen, wird sie hier geradezu gänzlich ignorirt; dagegen aber glänzen auch die hier gegebenen Schilderungen in einer Gluth und Ueppigkeit der Farben, in einem Reichthume und einer Ueberschwenglichkeit von Zügen hervor, die weder in dem Früheren, noch vielleicht irgendwo ihres Gleichen findet. Daß hier sich unsere oben gegebne Ansicht von dem Verhältnisse der Interlocutoren zu Hiob, ihrer absichtlich schwachen Beleuchtung gegen seine mit allem Lichte ausgestattete Stellung, wie in einer Probe bewähre, wird um so mehr einleuchten, wenn wir uns an das oben über die von Hiob gesprochenen Schlußcapitel Bemerkte erinnern. — Es war ein Act poetischer Gerechtigkeit, den der Verfasser des Buches in der Partie des Elihu übte. Wie er den Hiob in jenen Schlußcapiteln ohne Störung sich nach allen Seiten hin aussprechen ließ, um uns die früher durch die schwanken Bewegungen des Gespräches nicht zur vollen Ausbreitung ihrer selbst gekommene Totalität seines Denkens und Handelns zur Anschauung zu bringen: so mußte auch der andern Seite ihr Recht angethan werden, und auch ihr vergönnt seyn, den ganzen Kreis ihrer Vorstellungen und Ansichten zu durchlaufen. So drängt sich nun am Schlusse in zwei großen Hauptmassen zusammen der Ertrag alles früher Verhandelten, gleichsam eine Synthesis des früher analytisch Auseinandergelegten, die zu einem Bilde versammelten einzelnen Züge. —

II.

Aus dem Gesagten muß zur Genüge erhellen, daß,

wenn Leben und Haltung in dem Dialoge seyn soll, nothwendig ein Hinübergreifen aus den Reden des Einen in die des Andern, besonders in den Reden Hiobs eintreten müsse, daß es an Rückbeziehungen auf die geäußerten Ansichten nicht fehlen dürfe, und man müßte es voraussetzen, auch ohne das Buch näher befragt zu haben. Davon aber haben die Ausleger bis jetzt, wie es scheint, noch nichts geahndet, und man hat frischweg interpretirt und übersetzt, ohne das suum cuique, worauf sonst viel gehalten wird, hier auch nur entfernt zu berücksichtigen. Natürlich gab es Inconvenienzen und Schwierigkeiten genug, da man oft genug als Ansicht und Worte des Sprechenden nahm, was bloß Quintessenz des vom Gegner Geäußerten war, und eben als bloßer Anknüpfungspunct für die Widerlegung eingeführt worden; man mußte Widersprüche vermitteln, die in der That keine waren, da man bloß das Fremdartige auszuscheiden hatte, um den bündigsten Zusammenhang zu gewinnen. — Wir wollen es versuchen, einige solcher Rückbeziehungen, die bald in deutlicher, parodischer Wiederholung, bald mehr versteckt in summarischer Recapitulation bestehen, an einigen Stellen nachzuweisen. Dürfte auch dieß nicht auf die Interpretation umgestaltend wirken, so ist das Factum selbst interessant, und für eine genauere Auffassung des Einzelnen immer noch erheblich genug.

Von ersterer Art scheint uns die Stelle 12, 4. שְׂחֹק לְרֵעֵהוּ אֶהְיֶה קֹרֵא לֶאֱלוֹהַּ וַיַּעֲנֵהוּ שְׂחוֹק צַדִּיק תָּמִים.

Wir setzen de Wette's Uebersetzung her, um sie gegen sich selbst zeugen zu lassen:

„Zum Gespött meinen Freunden bin ich; aber ich rufe Gott, und er hört mich, — zum Gespött, der Gerechte, Fromme!"

Wie? durch eine so matte, ja seine ganze Stellung in dem Buche annihilirende Exclamation sollte Hiob seine, hier zumal so aufgeregte, Rede entnerven? Er, der immer

klagt, er könne nicht vor Gottes Thron dringen, er würde nicht zur Rechtfertigung gelassen, dessen Verzweiflung sich in so starken Aeußerungen Luft macht: — sollte plötzlich mitten in seinem brennenden Schmerze eine so hohle, ungehörige und so scharf gegen die übrige Rede abstechende, sie, wie gesagt, vernichtende Phrase einschieben? — Wir sind überzeugt, daß der treffliche de Wette nur ungern die Trennungsstriche setzte, und können sie nur als Nothzeichen betrachten, daß hier Hilfe, dringende Hilfe nöthig sey. — Schlechter noch, als von Seiten des Sinnes, steht es um diese Uebersetzung in sprachlicher Beziehung; קֹרֵא soll heißen: „ich rufe;" die für jene Auffassung so unerläßliche Adversativ-Partikel ist erschlichen; dieß Participium steht überdieß so parallel mit dem früheren und folgenden Gliede, daß es, wie schon die Symmetrie des Satzes zeigt, auch keine andere syntaktische Geltung haben kann, als die es umgebenden Kola. — Erinnern wir uns aber, daß (Cap. 5, 1) Eliphas dem Dulder mit dem untröstlichen Zurufe entgegentrat:

„Rufe doch! ob dir wer antwortet! und an wen der Heiligen willst du dich wenden?" (d. h. deine Klagen verhallen ungehört) — dann finden wir hier eine bittere, parodische Anspielung auf jenen Ausdruck:

„Ein Spott meiner Freunde bin ich; ein „er ruft Gott und er erhört ihn!" ein Spott 2c. — ganz ähnlich den bitterhöhnenden Worten des Propheten Elias (2 Kön. 18, 27), oder denen der Feinde Davids in den Psalmen, 22, 9. Wer sich etwa daran stößt, daß wir einen aus 4 Worten bestehenden Satz zu einem Substantiv zusammenfassen, den verweisen wir auf die gelehrte Beispielsammlung in Gesenius Commentar zu Jesaias VIII, 3 p. 329.

Ein zweites Beispiel gibt Cap. 16, 3.

Vs. 2. Ich habe solches nun schon oft gehört; Ihr seyd doch Alle leidige Tröster! —

Vs. 3. „Haben ein Ende die windigen Reden?“ oder: „was erbittert dich, daß du entgegnest?“

Hier hat man gewiß unrichtig die von uns mit Anführungszeichen versehenen Worte als aus Hiobs Munde kommend angesehen, hat nicht gefühlt, daß או dann ganz unerträglich ist, was nach unsrer Auffassung, als seyen es aus den Reden der Gegner angeführte Worte, ganz angemessen steht, und besonders übersehen, daß, wenn die Worte an die Freunde gerichtet sind, das Suff. in יַמְרִיצְךָ pluralisch seyn müsse, — was durch alle Maschinerieen von enallage numeri nicht zu beseitigen ist.

Aber Vers 3 enthält nicht Hiobs Worte, sondern wiederholt die Formeln, mit denen er abgefertigt wird, und bildet so die nähere Bestimmung des כָּאֵלֶּה (Vs. 2): Solches, so triftige Argumente, wie: „wann wirst du endlich schweigen?“ — Hiob deutet auf Cap. 15, 2 ff., 8, 2 und auf 15, 11, 12, wo sich ähnliche, weiter ausgeführte Aeusserungen finden. —

Bei Gelegenheit dieser Stelle noch ein Wort über die Bedeutung von מָרַץ.

Die herrschendste Ansicht über dieses Wort gibt Gesenius Wb. s. v. Er stellt die von Kimchi, höchst wahrscheinlich aus bloßer Vermuthung, angegebene Bedeutung: „heftig, kräftig seyn,“ als an allen Stellen paßlich, zwar voran; gibt aber dann, als der kimchischen, etymologisch unverbürgten, Annahme vielleicht vorzuziehen, die auch schon von früheren Auslegern statuirte Trennung, nach der מרץ Hiob 6, 25 so v. a. מלץ bedeutet, während es an allen anderen Stellen nach dem Arab. — aegrum esse heiße. So schon Hufnagel, bei dem sich auch eine andere Anwendung desselben arab. Etymon, von Döderlein versucht, vorfindet; so, wie sich von selbst versteht, Rosenmüller, — auch Winer im neuen Simonis, Böckel; de Wette übersetzt nach Kimchi 6, 25: „wie kräftig sind der Wahrheit Worte!“ — und an unserer Stelle: „Was bringt dich

auf?' — Mißlich, ja bedenklich ist schon jene Trennung, die doch wohl nur dann gewagt werden darf, wenn entweder durch etymologische Induction oder durch einen genügenden Bestand von Stellen die Bedeutung der Wurzel sicher gestellt ist; keines von Beiden ist hier der Fall. Kimchi's Ansicht ist für den Sinn annehmbar genug, und läßt sich auch von etymologischer Seite her begründen. Der naheliegendste Vergleichungspunct, sowohl für die Etymologie, als die Bedeutung ist מרט, dessen Relation zu מרץ dieselbe ist, wie die des Verbum חרט zu חרץ (Gesen. Wb. u. d. W. W.), und überhaupt keiner Erhärtung bedarf (Ges. Wb. ץ). מרט theilt seinen Begriff nach 2 Seiten hin: „glatt seyn," und: „scharf seyn;" an diese letztere schließt sich die Bedeutung von מרץ. Es nimmt alle die Bedeutungen an, in denen die verwandten Begriffe חרץ חדד, übertragen erscheinen. קְלָלָה נִמְרֶצֶת ist „scharfer, heftiger Fluch; חֶבֶל נִמְרָץ corruptio vehementissima, vielleicht mit כִּלָּיוֹן חָרוּץ zu vergleichen: scharfes, gänzliches Verderben, wiewohl sich gegen die andere Auffassung: „beschlossenes Verderben (s. Ges. Wb. חרץ u. Comment. zu. Jes. X, 23 p. 403) kaum etwas erinnern läßt. — Hiob 6, 25: „wie scharf, d. h. schlagend, treffend — sind der Wahrheit Worte"; wozu die oberflächlichen Reden der Freunde den Contrast bilden. — An unserer Stelle ist es dann, wie wir aus de Wette und Ges. bereits angegeben, — aufbringen, d. griech. *παροξύνειν*, was überhaupt zur Vergleichung hier instructiv ist. — Wir wundern uns, daß Gesen. nicht diesen Weg eingeschlagen; seine Bemerkung über מֹרָט (Jes. XVIII, 2, Comment. p. 581) streift nahe genug an die hier gegebene Combination. —

Ein drittes Beispiel einer versteckteren Rückbeziehung gibt Cap. 21, 22.

Hiob hat in dem ersten Theile dieses Capitels als Erwiderung auf das ihm so oft dargebotene Argument: es gehe dem Frevler doch am Ende nicht gut aus — in einer

detaillirten Schilderung gezeigt, wie allerdings der Böse glücklich sey (von Vers 2—16), fragt dann: (Vs. 17) wann endlich das so vielfach geweissagte Verderben über den Bösen hereinbrechen würde, weist (Vs. 19 ff.) die Auskunft ab, die man treffen konnte: daß es, wenn auch ihm selbst nicht, doch seinen Kindern übel ergehe; denn, — heißt es im 21sten Verse — „was liegt ihm an seinem Hause nach dem Tode, wenn die Zahl seiner Monden zugetheilt ist?" (nach de Wette). Dann folgt Vers 22:

„Kann man Gott Weisheit lehren? Er richtet ja die Himmlischen! (d. W.)

Diese Worte führen die von seinen Freunden so oft in aller Breite ausgemalte Unbegreiflichkeit, Unerforschlichkeit Gottes (s. besonders 11, 6, zumal Vers 7 u. ff. 15, 8) als einen Text ein, den er durch kein bündigeres Argument widerlegen kann, als indem er — jene Ansicht in ihrem zweideutigen Werthe auf sich beruhen lassend — die von der täglichen Erfahrung gebotenen Beispiele des Gegentheiles ausführt (bis Vers 26). — Dann fährt er fort: (nach de Wette).

27. Siehe — ich kenne Eure Gedanken, und die Meinungen, womit Ihr mir Unrecht thut.

28. Denn Ihr sprechet: „Wo ist das Haus des Gewaltigen und wo das Prachtgezelt der Frevler?" (s. Cap. 18, 21).

29. Habt Ihr nicht befragt, die des Weges zogen? Ihr werdet ihre Beweise nicht verkennen! (Ironische Anspielung auf ihre Versicherungen von der Wahrheit und Unumstößlichkeit ihrer Behauptungen. „Das habt Ihr Alles von Augenzeugen, die die Sachen gesehen, — und ihre Aussagen gebet Ihr bloß wieder." Wir übersetzen das zweite Hemistich auch noch als in der Frage stehend: „und ihre Aussprüche verkennet Ihr nur nicht?" Nicht wahr? Ihr sagt bloß, was aus sicherer Quelle Euch zugekommen? Nicht wie Gesen. s. v. נכר; was dem Zusam-

menhange ganz unangemessen scheint. — Vgl. 15, 17, 18; 20, 4).

V. 30. Am Tage des Verderbens wird der Böse verschont, am Tage der Rache werden sie begraben.

So de Wette. In dieser Uebersetzung vermissen wir כִּי; daß es nicht gleichgiltig sey, wird sich aus Folgendem ergeben. Offenbar nämlich schließt V. 30 das in sich, was — wie Hiob sagt — seine Freunde von den Wegziehenden vernommen, was bei ihnen als unabweisliche Erfahrung feststeht, nämlich: daß der Böse seinem Schicksale doch entgegengehe; dieß kehrt durchweg wieder: 5, 3 ff. 8, 12 ff. 15, 23. נָכוֹן בְּיָדוֹ יוֹם חֹשֶׁךְ und die ganze folgende Stelle, 20, 5, bes. V. 7, 8 u. d. Folg. Und ganz deutlich liegt auch das in den Worten, die man nur anders fassen konnte, sobald man sie als ein Resumé des früher von den Uebrigen Geäußerten ansah. Wir übersetzen die Stelle, und schalten der Kürze halber in die Uebersetzung einige Zusätze ein:

29. Nicht wahr? Ihr habt die des Weges zogen gefragt? und ihre Aussagen verkennet Ihr (nur) nicht?

30. (Nämlich) „daß dem Tage des Unglücks aufgespart wird der Böse, dem Tage des Zornes zugeführt!" —

31. (Ich aber sage Euch:) Wer rügt ihm ins Angesicht seinen Wandel, und was er gethan, wer vergilt es ihm?

32. Ins Grab wird er (vielmehr) getragen u. s. w.

Hier wieder, wie oben, die Entgegensetzung des durch die Erfahrung des Lebens Constatirten gegen Hypothesen! Sprachlich ist unsre Uebersetzung aus folgenden Gründen gesichert: חָשַׂךְ mit לְ steht eben so, wie wir es genommen, Hiob 38, 23; daher also die Bedeutung: „geschont werden," die Gesen. aus dieser Stelle besonders aufführt, nicht besonders anzumerken ist; nur so gefaßt, wie hier, findet

das לְ seine gehörige Bedeutung, vgl. Habak. 3, 16, Daniel 12, 13. — Ferner geht aus V. 32, wo ausdrücklich לִקְבָרוֹת bei יוּבָל steht, hervor, daß יוּבָלוּ V. 30 nicht heißt: sie werden begraben; sondern, wie wir es genommen: hinzugeführt werden; wegen des לְ vgl. Hos. 10, 6. Man übersehe nicht den gewiß nicht zufälligen Gleichklang in: לְיוֹם עֲבָרוֹת יוּבָלוּ und לִקְבָרוֹת יוּבָל; die beiden, sonst ungewöhnlichen Pluralformen, die wohl deshalb stehen, weil in den Singularen: עברה und קבר jener parodische Gleichklang nicht wäre zu erreichen gewesen.

4.

Bemerkungen zu Stellen des Evang. Johannis,

von

Dr. de Wette.

Joh. 8, 25.

Die Worte τὴν ἀρχὴν ὅ,τι καὶ λαλῶ ὑμῖν sind noch nicht so erklärt, daß sich der genaue Sprachforscher dabei befriedigen könnte; und dieß kommt daher, daß die Ausleger sich nicht genug um die Wortbedeutungen bekümmert haben. Ich will diese daher zuerst sicher zu stellen suchen.

Was τὴν ἀρχὴν betrifft, so ist 1) die Bedeutung im Anfange hinreichend aus Etymologie und Sprachgebrauch bewiesen. Vgl. die Stellen bei **Elsner** aus **Isocrat.** Nicocl. p. 72. **Arrian.** Expedit. III, 11. p. 118.; bei **Schwarz** Comment. crit. et philol. lingu. graec. aus **Zosimus** Hist. I, 67. p. 108.; bei **Wetstein** aus **Thucyd.** II, 74. **Aphthonius** Progymn. IV. Auch die LXX brauchen es so für בַּתְּחִלָּה 1 Mos. 41, 21. 43, 18. 20. Aber 2) die von **Paulus** und **Olshausen** angenommene Bedeutung **fürs erste, erstlich** läßt sich, obgleich die Etymologie dafür zu sprechen scheint, aus dem Sprachgebrauche nicht be-

weisen, und ich habe keine Stelle finden können, wo sie vorkäme. Die von den Meisten angenommene 3) Bedeutung prorsus, omnino, ist nur aus dem Sinne, den der Ausdruck im Zusammenhange, besonders mit der Negation, hat, entlehnt und also keine wahre Bedeutung. Man kann freilich in der Uebersetzung prorsus oder omnino brauchen, z. B. Plat. Apol. Socr. p. 29. bei Vigerus p. 80.... ἢ τὴν ἀρχὴν οὐ δεῖν ἐμὲ δεῦρο εἰσελθεῖν... aut me prorsus non debuisse huc venire; Gorg. p. 478.... ὁ μηδὲ κάμνων ἀρχήν, qui prorsus non aegrotavit, obschon selbst über die Genauigkeit dieser Uebersetzung gestritten werden kann; aber die eigentliche Bedeutung, welche neben Nr. 1 allein Statt hat, ist: von vorn herein, von Haus aus, im Grunde, überhaupt (obschon dieses Wort nur den Sinn ausdrückt, und eine etwas andere Etymologie hat). Die eigentliche Bedeutung anfangs, wobei eine Rücksicht auf die Zeit Statt findet, wird auf die Beschaffenheit oder die Verhältnisse der Sache übertragen und zur Bezeichnung des Begriffs des Ursprünglichen, an sich Seyenden und allgemein Geltenden gebraucht. So wie wir mit unserm überhaupt von Einzelheiten auf das Ganze und Allgemeine hinlenken, so faßt der Grieche mit τὴν ἀρχὴν das Ursprüngliche im Gegensatze des hinterher Hinzugekommenen ins Auge. Oft hat sich diese Bedeutung verwischt, bisweilen gilt sie noch ganz bestimmt. Im ersten der angeführten Beispiele heißt τὴν ἀρχὴν wohl noch eigentlich von vorn herein, gleich, weil darauf folget: ἢ ἐπειδὴ εἰσῆλθον. Im zweiten Beispiele ist omnino, überhaupt, wohl richtiger als prorsus, gänzlich. Auch Gorg. ebendas. etwas später: οὐ γὰρ τοῦτ᾽ ἦν εὐδαιμονία, ὡς ἔοικε, κακοῦ ἀπαλλαγή, ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν μηδὲ κτῆσις findet die erste Bedeutung noch Statt, wie auch Schleiermacher übersetzt: „denn nicht das war Glückseligkeit... sondern von vornherein keine Gemeinschaft damit." Aehn-

lich Hermogenes de invent. II, 1. bei Wetst.: *Ἐὰν μὲν λύομεν τὸν νόμον, λέγοντες ὅτι τοῦτον ἐχρῆν μηδὲ γεγράφθαι τὸν νόμον τὴν ἀρχήν.* Ioseph. B. I. IV, 10. 7.... *τῷ μὴ δεθέντι τὴν ἀρχήν.* Am wenigsten würde man mit prorsus auskommen in folgenden Stellen: Lucian. Catapl. 21: *παίζεις, ὦ Χάρων... παρὰ Μικύλλου ἤδη τινὰ ὀβολὸν προσδοκῶν. ἀρχὴν δὲ οὔτε οἶδα εἰ τετράγωνόν ἐστιν ὀβολὸς, ἢ στρογγύλον.* „Du scherzest, Charon, indem du von M. einen Obolus erwartest: überhaupt aber von vorne herein weiß ich nicht, ob ein Obolos viereckig oder rund ist." Xenoph. Cyrop. I. 2, 3.: *Οἱ δὲ Περσικοὶ νόμοι προλαβόντες ἐπιμέλονται, ὅπως τὴν ἀρχὴν μὴ τοιοῦτοι ἔσονται οἱ πολῖται, οἷοι πονηροῦ τινος ἔργου ἢ αἰσχροῦ ἐφίεσθαι.* „Die persischen Gesetze aber sorgen (im Gegensatze mit andern, welche bloß Verbrechen verhüten) im voraus dafür, daß von vorne herein (überhaupt) die Bürger nicht solche werden, die rc. rc." Ohne Negation, aber mit einer der Negation gleichkommenden Frage steht *τὴν ἀρχὴν* in folgenden Stellen: Plat. Lysis p. 215: *πῶς οὖν οἱ ἀγαθοὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἡμῖν φίλοι ἔσονται τὴν ἀρχὴν, οἳ κτλ.* Schleiermacher: Wie also können uns nur überall (überhaupt) Gute mit Guten freund werden, welche rc. rc. Philo de Abrah. p. 366. (C. bei Loesner): *πῶς γὰρ τὴν ἀρχὴν εἰσελθεῖν ὑπέμειναν;* Qui poterant enim omnino (überhaupt) intrare?

Am meisten muß uns daran liegen, Stellen zu vergleichen, wo unser Adverb. ohne Negation steht, weil es bei Johannes so vorkommt; aber deren gibt es vergleichungsweise wenig. Mir sind folgende bekannt: Sophocl. Philoct. 1232: *Ἀρχὴν κλύειν ἂν οὐδ' ἅπαξ ἐβουλόμην,* wo die Negation wenigstens nicht unmittelbar damit verbunden ist. Es heißt hier ebenfalls von vorn herein, überhaupt. Dio XXXIII, 45: ... *ὁ Καῖσαρ ..... τὴν δὲ δὴ γυναῖκα ἀπεπέμψατο, εἰπὼν ..... μὴ μέντοι καὶ*

συνοικήσειν ἔτ' αὐτῇ δύνασθαι, διότι καὶ ὑπωπτεύθη ἀρχὴν μεμοιχεῦσθαι...... weil sie überhaupt des Ehebruchs verdächtig geworden sey. Maximus Tyr. Dissert. 5. p. 54. (bei Elsner:) τί δὲ καὶ τὴν ἀρχὴν σεμνόν; was ist überhaupt (von vorne herein) heilig (oder ehrbar)?

Es wird nun klar seyn, daß die Bedeutung prorsus nicht Statt findet, am wenigstens die von Lücke angenommene: wahrhaftig = ἀμήν, und es wird sich zeigen, daß in unsrer Stelle kaum eine andere, als von vorne herein, überhaupt, anwendbar ist.

Zuvor aber ist noch in Ansehung des λαλεῖν zu bemerken, daß es immer nur reden heißt, die Rede als Handlung ihrer Form oder ihrem allgemeinen Inhalte nach genommen, so daß man wohl ῥήματα λαλεῖν (Joh. 3, 34. 6, 63), ταῦτα λαλῶ (8, 28) sagen, nicht aber einen bestimmten Rede-Inhalt damit angeben kann, wofür nur λέγειν, sagen, passend ist. Vgl. Bretschneider s. v. λαλῶ (Tittmann de synon. p. 79 hat nichts hieher Gehöriges).

Nunmehr können wir die vorliegenden Erklärungen prüfen, und die richtige aufzustellen versuchen. Die Erklärung Beza's und Tholucks: Ich bin, was ich euch auch anfangs gesagt, kann ich nicht billigen, weil die Wortstellung willkürlich verdreht, λαλῶ für ἐλάλησα und diesem Zeitworte die Bedeutung von λέγω geliehen ist. Eben so wenig die bretschneider'sche: Gleich anfangs habe ich gesagt, was ich auch jetzt euch sage. Die Ergänzung von ἐλάλησα und die Erklärung des καὶ durch auch jetzt ist willkürlich, und λαλῶ ist für λέγω genommen, gegen die eigene richtige Angabe des Lexikographen. Die Erklärungen von Erasmus: Primum sum quod etiam dico vobis; von Luther: Erstlich der, der ich mit euch rede; von Paulus: fürs Erste

bin ich das, als was ich auch jetzt zu euch rede, theilen den Fehler, eine unerwiesene Bedeutung des τὴν ἀρχ. zu befolgen; übrigens nimmt E. λαλῶ für λέγω, Luther ὅ,τι für derjenige welcher, Paulus ähnlich, und schiebt noch jetzt ein. Olshausen verbindet V. 25 mit 26, und erklärt: fürs Erste habe ich, was ich euch auch offen sage, Vieles an euch zu tadeln ꝛc., wobei das fürs Erste und ich sage falsch, das offen aber eine Nothhülfe ist; und die Verbindung beider Verse hat das gegen sich, daß wenn ὅ,τι κ. λ. ὑ. sich auf das περὶ ὑμῶν λαλεῖν bezöge, es wohl hinterher und statt des Sing. ὅ,τι wohl eher der Plur. ἃ stehen würde. Gegen den Sinn habe ich nichts einzuwenden: Jesus würde auf die Frage: wer bist du denn? nicht eingehen, sondern den V. 23 ausgesprochenen Tadel entschuldigen; eine solche Entschuldigung enthält V. 26 in jedem Falle. Lücke's und vieler Andern Erklärung: Wahrhaftig nichts anders bin ich, als was ich euch auch ohne Rückhalt sage, leidet an schon gerügten Fehlern und besonders an dem, daß dem τὴν ἀρχὴν eine falsche Bedeutung geliehen ist.

Die richtige Erklärung ergibt sich nun aus den bisherigen Bemerkungen von selbst. Das Adv. τὴν ἀρχὴν kann nichts anders heißen als von vorne herein oder überhaupt, d. h. abgesehen von allem, was später hinzutritt, was unwesentlich und zufällig ist; nach dem Zusammenhange: abgesehen von dem sich selbst beigelegten Namen, den die Juden Jesu abfragen wollten, welcher Name (Prophet oder Messias oder welcher es seyn mochte) nichts als die Sache einer erst später hinzugetretenen Reflexion oder einer mittelbaren, nicht unmittelbaren Ansicht von Jesu Person war. Nach τὴν ἀρχὴν ist nothwendig aus dem Vorigen zu ergänzen ἐγώ εἰμι, und das ὅ,τι κ. λ. ὑ. ist das was er ist. Diese Worte heißen aber nicht: was

ich euch auch sage (bestimmt erkläre, angebe), sondern was ich euch auch rede (die Rede Jesu allgemein, ohne Rücksicht auf einen bestimmten Inhalt, sondern ihrem allgemeinen Inhalte oder Charakter nach genommen). Das καὶ dient dazu, das, was J. redet, dem, was er ist, gleichzusetzen, so wie es bekanntlich bei Vergleichungen steht, (bei ὡς Matth. 6, 10, 1 Cor. 7, 7. f. [und zwar hier überflüssig] Eph. 2, 3; bei οὕτως Matth. 24, 27, 33, 37, 39. Joh. 5, 21. 26; und selbst bei Gegensätzen Röm. 5, 18. 21. 1 Cor. 15, 22.; auch überflüssig bei jedem Gliede der Vergleichung Röm. 11, 30. 31. [wo freilich das erste καὶ kritisch verdächtig ist]) oder es drückt, wie Luk. 11, 28, die Wirklichkeit aus. a) Der Sinn der Rede J. ist hiernach: fraget nicht nach dem, was ich bin! Gebet vor allen Dingen, ehe ihr euch einen Begriff über mich bildet, und mir einen Namen gebet, meinen Reden Gehör, und erkennt daraus mit unbefangener Empfänglichkeit, wer ich bin!

Joh. 9, 40 f.

Diese Stelle hat Tholuck ganz verwirrt und übrigens sehr flüchtig behandelt. Er bezieht die Frage der Pharisäer: „Sind auch wir blind?" höchst widersinnig auf die leibliche Blindheit; worin ihm Olshausen mit Recht widersprochen hat. Lücke versteht V. 41 ἁμαρτίαν ἔχειν von der Sünde des Unglaubens, Olshausen richtig vom sündigen Zustande überhaupt; aber er erläutert die Sache nicht genug: diese Erläuterung will ich hier zu geben versuchen. Es müssen die drei Parallelen 8, 21 und 24, 9, 41, 15, 22 und 24 zusammengenommen und auf dieselbe Weise erklärt werden. 8, 21 sagt Jesus: „Ich gehe hin, und ihr werdet mich suchen, aber in eurer Sünde

---

a) Hierbei wünschte ich die Lexikographen und Ausleger auf die nirgends bemerkte und erläuterte Eigenschaft des Sprachgebrauchs bei Lukas, nach dem relativum καὶ zu setzen, aufmerksam zu machen.

sterben," und V. 24: „denn wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, so werdet ihr in euren Sünden sterben." Hier ist offenbar die Sünde, oder wie es nachher heißt, die Sünden, nicht die Sünde des Unglaubens, sondern der sündhafte Zustand, von dem sie hätten durch den Glauben an J. befreit werden können, in welchem sie aber bis an ihren Tod verharren und darin sterben, weil sie nicht glauben. Vgl. 3, 36: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne ungehorsam ist, wird das Leben nicht schauen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm." — 15, 22 sagt Jesus: „Wäre ich nicht gekommen und hätte zu ihnen geredet, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung wegen ihrer Sünde." Aehnlich V. 24: „Hätte ich nicht die Werke unter ihnen gethan — — — so hätten sie keine Sünde; nun aber rc. rc.": daß hier *ἁμαρτία* nicht die Sünde des Unglaubens (wie es Lücke und Tholuck verstehen) seyn kann, liegt auf der Hand; denn es wäre doch ein wahrhaft nichtssagender Gedanke: wenn ich nicht gekommen wäre, so hätten sie die Schuld des Unglaubens nicht — das versteht sich ja von selbst. Das Wort in der wahren allgemeinen Bedeutung zu nehmen, hat man sich vielleicht durch die Bedenklichkeit abhalten lassen, daß ja die Sünde auch Sünde war, noch ehe Jesus erschien; allein der Satz: sie hätten keine Sünde, ist relativ zu nehmen: sie wären gewissermaßen durch ihre Unwissenheit entschuldigt. So sagt J. Matth. 11, 22, 24, es werde Tyrus und Sidon und Sodom im Gerichte erträglicher ergehen, als den Städten, in denen er Wunder gethan. Was nun unsre Stelle 9, 41 betrifft, so muß zuvörderst das *εἰ τυφλοὶ ἦτε* richtig gefaßt werden. Nicht ganz mit Recht weist Lücke die Erklärung Kuinöls ab: wenn ihr euch für blind hieltet. Dieser Sinn liegt freilich nicht in den Worten; allein der Gegensatz: *νῦν δὲ λέγετε· ὅτι βλέπομεν*, führt

doch darauf; auch liegt es im Begriffe der Blindheit, daß man sie fühlt und anerkennt und Hülfe dafür sucht, wie denn auch der Blindgeborne in der vorhergehenden Heilungsgeschichte seine Blindheit nicht in Abrede stellte. Der Sinn ist also: wenn ihr unwissend und irrend wäret, wenn ihr euch im Zustande unbefangener, anspruchloser Unwissenheit befändet. (Olshausen ganz falsch: fehlte euch in der That alle Fähigkeit, Göttliches zu erkennen. Dadurch wird gar kein richtiger Gegensatz hervorgebracht; denn das folgende βλέπομεν, will nicht sagen: wir haben Fähigkeit für das Göttliche, sondern: wir sind weise und gerecht. Auch wird durch diese Erklärung die Rückbeziehung auf das μὴ βλέποντες V. 39, welches offenbar = τυφλοί, zerstört). Auf den so erklärten Vordersatz: Wenn ihr blind wäret, folgt nun als Nachsatz sehr richtig der Gedanke: so hättet ihr wegen eurer Sünde keine Schuld, d. h. so wäret ihr in einem gewissen Grade zu entschuldigen. Im Gegensatze: nun aber sagt ihr: wir sehen, demnach bleibet eure Sünde, ist der Nachsatz etwas modificirt, aber so, daß dadurch unsre Erklärung noch mehr bestätigt wird. Der Sinn ist: Nicht nur habt ihr Schuld wegen eurer Sünde, sondern ihr werdet auch nicht derselben los durch den Glauben an mich, durch Erkenntniß und Annahme der Wahrheit; eure Schuld bleibet. Vgl. 8, 24: ihr werdet in euren Sünden sterben."

Joh. 10, 24.

Τὴν ψυχὴν αἴρειν erklärt man gewöhnlich nach Euthym. durch animum suspensum tenere = ἀναρτᾶν; ich vermisse aber den Beweis dafür. Die eigentliche Bedeutung ist erheben, und man sieht nicht ein, wie diese zu jener führen soll. Auch fehlen die Beweise für einen solchen Sprachgebrauch. Von den Stellen, welche Wetstein

anführt, gehören mehrere gar nicht hieher, wie Themistius IX, p. 126, wo πρὸς μέγεθος αἴρειν τὴν ψυχήν, die Seele zu hohen Gedanken und Gefühlen erheben heißt, Libanius Or. X. 265 A., wo αἴρεσθαι dem βαπτίζεσθαι, erhoben werden dem untergetaucht werden, entgegengesetzt ist. In den übrigen Stellen aber, besonders denen aus Josephus, heißt das Wort im Perf. pass. aufgeregt, gespannt seyn. Antiqq. III, 2, 3: ἦσαν ἐπὶ τὸν κίνδυνον τὰς ψυχὰς ἠρμένοι. 5, 1. ἠρμένοι ταῖς διανοίαις. Bretschneider führt noch aus Antiqq. VIII, 13, 5. διηρμένους τῇ διανοίᾳ καὶ ταῖς δόξαις an; aber die richtige Lesart ist διηρημένους. Lücke verweist vorzüglich auf Philostrat. II, 4 und auf Sophocl. Oedip. Tyr. v. 905; aber in ersterer Stelle heißt ἐξηρμένοι weiter nichts als aufgeregt und in der zweiten ist θυμὸν αἴρει, erhebt den Muth, kaum zu vergleichen. Noch hat man ἐπαίρειν in der Stelle der LXX. 2 Kön. 18, 29. μὴ ἐπαιρέτω ὑμᾶς Ἐζεκίας λόγοις verglichen. Diese Uebersetzung beruht auf der Verwechselung des הִשִּׁיא mit נָשָׂא; indessen mag ἐπαίρειν ebenfalls in der Bedeutung zu Hoffnungen aufregen gebraucht seyn, und die Parallele beweist nichts für die gewöhnliche Erklärung. Lösner z. d. St. sucht einen Beweis für die Bedeutung animum suspendere in der Synonymie der Verba αἴρειν und μετεωρίζειν; aber diese liegt eben nur in der Bedeutung erheben, nicht in jener. Demnach bleibt nichts übrig, als unsere Stelle so zu erklären: Wie lange willst du unsere Seele zur Erwartung aufregen, spannen?

Joh. 10, 34—36.

Tholuck versteht unter den „Göttern" Ps. 82, 6. noch immer Richter und Obrigkeiten, obgleich alle Kenner des A. T. wissen, daß in den Stellen 2 Mos. 21, 6. 22, 7 f. אֱלֹהִים nicht die Richter, sondern das Gericht bezeich-

net; denn 5 Mos. 19, 17. findet sich dafür לִפְנֵי יְהוָה, wo doch niemand sagen wird, daß die in Opposition stehenden „Priester und Richter" Jehova genannt seyen! Vgl. Gesen. thes. p. 96.

Auch Olshausen wirft noch beides in einander, die Sitte, das Gericht Gott zu nennen, und die andere, Könige Gottessöhne, Götter zu nennen. Meine Erklärung von Ps. 82 würdigen beide keiner auch nur widerlegenden Berücksichtigung: vielleicht darum, weil sie es für bedenklich halten, daß Jesus seine Gottessohnschaft mit der heidnischer, ungerechter Könige in Parallele setzen soll. Allein daß die „Götter", Ps. 82, ungerechte Menschen sind und Gottes Zorn auf sich gezogen haben, läßt sich auf keine Weise wegschaffen, und Olshausen scheint es nur übersehen zu haben, weil er sich wahrscheinlich nicht die Mühe genommen hat, auch nur einen Blick auf den Psalm zu werfen. Da es ihm, bei seiner Sucht, die Einheit Christi mit Gott immer als eine Wesensgleichheit aufzufassen, zu flach erschien, den Grund, warum die Könige im A. T. Göttersöhne heißen, darin zu finden, „daß sie im Namen Gottes ihr Amt verwalten sollten"; so ging er in unbegreiflicher Verblendung darauf aus, eine reale Verbindung der Persönlichkeit mit Gott auch in „Göttern" der Psalmstelle geltend zu machen. Dazu mußten ihm die gemißdeuteten Worte: πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο dienen, die er nicht, wie man nothwendig muß, auf das an die „Götter" Ps. 82 gerichtete (strafende) Wort Gottes bezieht, sondern allgemein im Sinne der Formel הָיָה דְבַר יְיָ als Bezeichnung der höheren Mittheilung, wie sie die Propheten empfingen, nimmt. „Nicht bloß echte (?) politische Obrigkeiten sind hier demnach zu verstehen, sondern auch Propheten und gotterleuchtete Männer überhaupt, die nach theokratischer Ansicht auch richten durften, weil Gott, der einzige wahre Richter,

durch sie sprach. Alle diese hießen Kinder Gottes, weil Gottes Kraft und Wesen in ihnen wirkte und sich offenbarte. Es findet also eine reale Parallele zwischen denselben und zwischen Christus Statt" u. s. w. So sind also jene Erdengötter, zu welchen Gott spricht: „Wie lange wollt ihr unrecht richten und die Partei der Frevler nehmen? ... Sie sind ohn' Einsicht und Verstand, in Finsterniß wandeln sie..... Ich habe gesagt: Götter seyd ihr und Söhne des Höchsten ihr alle; doch wie Menschen sollt ihr sterben, und wie andere Fürsten fallen" — durch die „tiefe" Schrifterklärung des Hrn. Olshausen zu realen Parallelen Christi geworden! — Beiläufig gesagt: ich schätze das große exegetische Talent dieses Gelehrten und sein Verdienst um die bisher vernachlässigte (dogmatische) Auslegung; allein etwas mehr Fleiß und vor Allem Wahrheitsliebe wäre ihm wohl zu wünschen. — Noch bemerke ich zu unserer Stelle, daß man den von Jesu gemachten Schluß a minori ad maius nicht verkennen darf, dann aber auch keinen Anstoß daran zu nehmen braucht, daß jene „Götter" so tief unter Jesu göttlicher Würde stehen.

Joh. 11, 9 f.

Es ist merkwürdig, wie diese Stelle von den Auslegern vernachlässigt und gemißhandelt worden ist. Chrysostomus ahnete die richtige Erklärung, aber er traute sich darin selbst nicht und fügte eine andere ganz falsche hinzu. Wenige lassen sich darauf ein, die ganze Allegorie einheitlich aufzufassen, und in diesen Fehler verfiel selbst Lücke, der sich um die zweite Hälfte, das Bild des Wandelns in der Nacht, gar nicht kümmert. Flache Nüchternheit fand in der Bildrede nichts als den Gedanken, Jesus wolle bei Tage reisen; Olshausen in seinem überschwenglichen Drange nach tiefsinniger Auffassung sündigt

gegen die untrügliche Regel, daß es immer nur Einen Sinn gibt, und faßt die Rede vieldeutig; und leider folgt ihm auch darin, wie in manchem Andern, was nicht recht ist, *Tholuck* in der neuesten Auflage seines Commentars. Wohl gibt es eine Doppelsinnigkeit der Reden Jesu, z. B. Joh. 5, 21 ff.; aber nicht eine solche, daß Leibliches und Geistiges in einander gemischt wäre, sondern daß Beides in einem Allgemeinen zusammengefaßt ist. Hier aber soll der eine Sinn in den andern *hineingemischt* seyn. Beide Ausleger verlieren sich so sehr in das Willkürliche und Unklare, daß es schwer ist, ihre Meinung darzulegen und Schritt vor Schritt zu beleuchten.

Den richtigen Gesichtspunct für die Erklärung der Stelle gibt uns die in V. 8 ausgedrückte Besorgniß der Jünger Jesu vor den Gefahren, denen er sich durch die Reise nach Judäa aussetzen werde, an. Diese Besorgniß leugnet *Kuinöl* unbegreiflicher Weise ganz ab: *Lücke* erkennt sie an, und findet richtig in der Rede Jesu eine Aeußerung seiner Furchtlosigkeit. Hiernach sind alle Erklärungen abzuweisen, welche auf einen andern Sinn und Zweck der Rede Jesu führen, wie die von *Kuinöl* angenommene *rosenmüllersche*, wonach in unsrer Stelle nichts liegen soll, als was 9, 4 gesagt ist. Viele Ausleger finden nun in unsrer Stelle den Gedanken des göttlichen Schutzes; allein darauf führt keines der Bilder, nicht einmal das der Sonne, welche zwar dem Wanderer den Weg zeigt, ihn aber nicht vor Gefahren bewahren kann. Und wenn auch der Tag und das Sonnenlicht auf diese Weise zu verstehen wären: was machen wir denn mit der Nacht? diese kann doch nicht den Mangel des göttlichen Schutzes bezeichnen. Schon das περιπατεῖν, eine Handlung des Menschen, hätte darauf führen sollen, daß Jesus hier, wie 9, 4 f., eine sittliche, nicht eine religiöse, Wahrheit ausspricht. Aber die Vergleichung mit dieser

Stelle darf uns nicht verführen, den Tag ebenfalls von der Lebenszeit zu verstehen, weil es hier ganz unstatthaft ist, die Nacht als Bild des Todes zu nehmen. Tag und Nacht werden 1 Thess. 5, 8. Röm. 13, 12 von sittlicher Lauterkeit und Unlauterkeit gebraucht. Aber davon kann hier nicht geradezu die Rede seyn, weil Jesu Zweck nicht seyn kann, seinen Jüngern die Lehre zu geben, man solle im Lichte der Wahrheit und Gerechtigkeit wandeln. *Προσκόπτειν* ist nicht straucheln im gewöhnlich sittlichen Sinne = sündigen, sondern einen Unfall erleiden oder in Gefahr gerathen. Licht ist Verstand, Klarheit; und so könnte man versucht werden, mit Paulus und Lange hier eine Empfehlung der Vorsicht zu finden. Aber das wäre in der That eine frostige Erklärung. Jesus empfiehlt sonst allerdings die Klugheit, aber nie für sich allein, sondern in Verbindung mit dem lauteren und himmlischen Sinne (Matth. 10, 16. Luk. 16, 1 ff.). Ich finde das Richtige in der Verbindung der Erklärung von Paulus, und der in erster Stelle von Chrysostomus angedeuteten: *ὁ μηδὲν ἑαυτῷ συνειδὼς πονηρὸν οὐδὲν πείσεται δεινόν· ὁ δὲ τὰ φαῦλα πράσσων πείσεται.* Jesus will sagen, er finde seine Sicherheit in einer lautern, offenen Klugheit, im Dienste der Wahrheit, welche zugleich den rechten Weg der Pflicht und den sichern der Klugheit zeigt und Muth und Kraft gibt gegen die dunkeln Anschläge der Arglist (Luk. 22, 53). Ich beziehe mich übrigens auf mein bibl. Andachtsbuch I. 294. Das schwierige *ἐν αὐτῷ* V. 10 benutzt Tholuck zur Empfehlung eines geistigen Sinnes; allein nach der Variante 12, 35 ist es s. v. a. *μετά*; oder man nehme es mit Grotius für coram = *ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ* (Matth. 21, 42), wie auch wohl *ἐν ἐμοὶ* 1 Cor. 14, 11 zu nehmen ist, und wie בְּ für לְעֵינֵי vorkommt 1 Mos. 23, 18.

Joh. 11, 51.

Es ist zu verwundern, daß die Ausleger hier nicht an die Bathkol denken. Die Rede des Kaiaphas hatte gewiß, auch der Meinung des Evangelisten nach, den natürlichen Sinn, man solle Jesum zum Besten des jüdischen Gemeinwesens hinrichten; Johannes fand aber darin noch einen zweiten übernatürlichen prophetischen Sinn, Jesus werde zum Besten der Menschheit sterben. Prophezeiung durch Doppelsinn ist dem A. T. durchaus fremd; auch kennt es keine Weissagung in Bewußtlosigkeit, obschon die Rabbinen davon wissen wollen, (s. die Citate bei Wetst. Schöttg. Paulus), und noch weniger in Gottentfremdung, wofür Olshausen fälschlich das Beispiel des Bileam anführt. Demnach bietet der Weissagungsglaube des Hebraismus keinen Anknüpfungspunct, und wir müssen einen solchen im Judenthume suchen. Keinen schicklichern aber kann es geben, als den Glauben an die Bathkol, oder an Omina. בַּת קוֹל, Tochter der Stimme, d. h. secundaria vox, (Burtorf), mittelbare Stimme, mittelbares Orakel, ist ganz das, was die Römer omen nannten, wie die Beispiele aus Hieros. Schabb. F. 8, 3 bei Lightf. zu Matth. 3, 17 zeigen; wo menschliche Reden als höhere Andeutungen genommen werden. Beim Evangelisten kommt hier noch der Glaube dazu, daß der Hohepriester, als solcher, ein besonderes Organ dieser Weissagungsart sey. Offenbar hatte sich von dem alttestamentlichen Glauben an das hohepriesterliche Orakel durch das Urim und Thummim noch ein Rest erhalten, was Tholuck nicht hätte leugnen sollen, zumal da sich dafür in der Behauptung des Josephus (Antiqq. XIII, 10, 7), daß Joh. Hyrkan die Gabe der Weissagung gehabt, und in der Vorstellung des Philo (de creat. princip. p. 723), daß der wahre Hohepriester, als solcher, zugleich Prophet sey, Spuren finden.

Aber wie wenig Eingang werden wir mit dieser An-

wendung der Bathkol auf die besprochene Stelle finden, da die neuere hochgläubige Exegese dieselbe nicht einmal in der Stelle

Joh. 12, 28 f.

zulassen will. Paulus, Kuinöl, Lücke halten die Stimme, welche dem großen Haufen als ein Donner erschien, welche Andere für eine Engelsstimme nahmen, die aber für Jesum (und die Jünger?) den göttlichen Ausspruch that: „ich habe (meinen Namen) verherrlicht und werde ihn ferner verherrlichen," für einen als Bathkol gedeuteten Donner, indem sie daran erinnern, daß der Donner den Alten häufig bedeutsam erschienen ist. Dagegen bemerkt Tholuck, daß die Juden unter Bathkol nie einen Donner, sondern gewöhnlich wunderbare Stimmen, die z. B. aus dem Allerheiligsten herkamen, verstanden haben, und er, wie auch Olshausen, nimmt hier eine wirkliche Stimme vom Himmel an. Allein es ist zu zweifeln, daß die Angaben der Rabbinen über die Bathkol sich alle auf die ursprüngliche Ansicht davon gründen; und wenn die ältern Bibelforscher, wie Lightfoot, in den Wunderstimmen, von denen sie erzählen, teuflisch magischen Betrug witterten, so dürfen wir wohl argwöhnen, daß Aberglaube mit untergelaufen sey. Der Glaube an Omina bei den Römern war auch mit dem Glauben verbunden, daß sich zuweilen wunderbare Stimmen hätten hören lassen, wie sie sich denn einen eigenen Gott Aius Locutius ersannen. So wie es nun sehr voreilig seyn würde, dieses Glaubens wegen den Glauben an Omina ganz wegzuleugnen: so ist es auch nicht sehr vorsichtig von Hrn. Th., daß er die Bathkol für nichts als eine wunderbare Art von Orakel halten will, zumal da er die obigen Beweise, daß natürliche menschliche Stimmen für Bathkol genommen worden, nicht wegleugnen kann. Einen directen Beweis dafür, daß man den Donner als Bathkol gedeutet hat, weiß ich freilich nicht anzu-

führen; aber die Analogie spricht dafür. — Uebrigens beruht die Annahme einer unmittelbaren Himmelsstimme in unsrer Stelle auf Unklarheit des Denkens. Der Umstand, daß die Meisten nur einen Donner hörten, zwingt beide Ausleger zu der Erklärung, daß nur die Empfänglichen die himmlische Stimme vernommen, wo hingegen völlige Unempfindlichkeit Statt gefunden, habe nur ein dumpfer äußerer Eindruck den Menschen getroffen, den man mit einem ähnlichen Geräusche, etwa mit einem dumpfen Donner, verglichen. Sie gestehen also selbst, daß das in die Sinne fallende Factum das Vernehmen eines donnerähnlichen Schalles gewesen sey, und ihre Meinung unterscheidet sich von der oben angegebenen bloß darin, daß sie dieses sinnliche Phänomen für ein unmittelbar von Gott gewirktes halten, was aber nichts als eine Hypothese ist, die über das Gebiet der exegetisch-historischen Forschung hinüberschweift.

Joh. 13, 1. 29. 18, 28. 19, 14. 31.

Zur Lösung der bekannten Schwierigkeiten, die in diesen Stellen liegen, sind in der neuesten Zeit zwei Versuche gemacht worden: von Rauch (über d. letzte Passahmahl in dieser Zeitsch. 1832. 3 H. S. 537 ff.) und von Schuckenburger (Chronologie der Leidenswoche in s. Beitr. zur Einl. ins N. T. und zur Erkl. seiner schwierigen Stelle Stuttg. 1832), wiewohl letzterer Gelehrter einen allgemeinern Zweck verfolgt. Rauch findet den Grundirrthum, welcher alles verrückt und in Disharmonie gebracht habe, darin, daß man bisher allgemein geglaubt, das Passahmahl sey am Ende des 14. und am Anfange des 15. Nisan gehalten worden, da doch der rechte Zeitpunct dafür das Ende des 13. und der Anfang des 14. sey. Diese aller Ueberlieferung und Gewohnheit zuwiderlaufende, so viel ich weiß, nur von Frisch (Vollst. bibl. Abhandl. vom Osterlamm rc. rc.

Leipz. 1758) behauptete, und von Gäbler (N. theol. Journ. II. B. 5. St. III. B. 5. St.) widerlegte Meinung sucht er doch noch zu beweisen; aber Hr. Prof. Schnellenburger nimmt sie ohne weitern Beweis an, gleichsam als hätte er Hrn. Rauch die Beweislast zugeschoben, von dessen gleichzeitiger Arbeit er doch nichts wissen konnte. Merkwürdig ist, daß Hr. Tholuck in der 4. Aufl. s. Comment. z. Joh. der rauch'schen Abhandlung den vollsten Beifall zollt, und findet, daß sie allen fernern Bedenken über diesen Gegenstand ein Ziel setze; und doch ist nichts grundloser, als die darin vorgetragene Meinung, wie ich hier kürzlich, aber genügend zeigen will. Rauch sagt: „Die Juden rechneten den Tag vom Untergange der Sonne bis wieder zum Untergange derselben. Nach Lev. 23, 5. Num. 9, 3 soll das Passah seyn den 14. Nisan zwischen Abend, des vorhergehenden und des folgenden Tages, das ist der Moment der untergehenden Sonne, wo der neue Tag anhebt; wäre nun im Gesetze das Ende des 14. gemeint, so müßte der Anfang des 15. verstanden werden, der 14. bedeutete gar nichts, der 14. wäre der 15. und dieser wiederum der 16. u. s. f.; es gäbe keine Chronologie in der ganzen jüdischen Geschichte." Er versteht also unter בֵּין הָעַרְבַּיִם mit den Karäern und Samaritanern die Zeit zwischen dem Untergange der Sonne und der Dämmerung, wofür allerdings 5 Mos. 16, 6 spricht. Allein die Observanz der Rabbaniten nimmt die Zeit vom Neigen der Sonne bis zu ihrem Untergange an, und dafür zeugt Joseph. J. Kr. VI, 9, 3, nach welchem man das Passahlamm von der 9. bis zur 11. Stunde schlachtete. Ist letzteres die ursprüngliche Rechnung, so war es natürlich, die Abendzeit, wo das Passah geschlachtet wurde, noch zum 14. Nisan zu zählen, welcher sich erst mit Sonnenuntergange endigte. Haben aber auch die Karäer Recht, so konnte man doch den Abend, mit welchem der 14. schloß

und der 15. anfing, noch zum ersteren zählen, weil die jüdische Tagesrechnung etwas unnatürliches und willkürliches hatte, und es leicht begreiflich ist, daß man zu dem Tage, wo es Morgen geworden war, auch noch den Abend zählte. Wähner Antiqq. Ebr. Vol. II. p. 8.: In sacris comedendis et precibus vespertinis fundendis noctem ad diem, quem ea consequitur, referunt. Chulin. fol. 83, 1. Raschi ad h. l. Brachoth. f. 1, 1.

Allerdings ist die Zeitbestimmung des Passahmahls in den angeführten Gesetzesstellen, wozu noch 2 Mos. 12, 3—6. 4 Mos. 28, 16 f. zu vergleichen sind, unklar, zumal da der 15. Nisan als das Fest der ungesäuerten Brode ausdrücklich vom 14., wo das Passahlamm geschlachtet und gegessen werden soll, unterschieden wird. Aber aller Streit wird durch die Stelle 4 Mos. 33, 3 gehoben, wo gesagt wird, die Israeliten seyen am 15. Nisan ausgezogen. Da nun nach 2 Mos. 12, 29 ff. der Auszug noch in derselben Nacht, wo die Israeliten das Passah gegessen hatten, bewerkstelligt wurde: so ist sonnenklar, daß dieses am Anfange nicht des 14., wie Hr. R. will, sondern des 15. gegessen worden. Einen (auch nach Hrn. Tholuck) unwidersprechlichen Beweis gegen die gewöhnliche Vorstellung soll Josephus Antiqq. II, 5 (II, 14, 16) liefern; aber hier findet sich nichts, als was wir 2 Mos. 12, 3—6 lesen, nämlich daß die Israeliten am 10. Nisan ein Lamm auslesen und bis zum 14. aufbewahren sollen; nur daß J., anstatt zu sagen, sie hätten es am 14. gegen Abend geschlachtet, den Ausdruck ἐνστάσης τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης, „als der 14. eingetreten war," braucht, der aber in Beziehung auf den vorhergenannten 10. verstanden werden muß, und gar nicht den Sinn hat: als der 14. eben eintrat, am Anfange des 14. Daß Josephus keine andere, als die gewöhnliche Vorstellung hegt, geht daraus hervor, daß

er, wie 4 Mos. 33, 3, die Israeliten am 15. Nisan ausziehen läßt II, 15, 2.

Hr. R. führt diese Angabe auch an, aber gerade als einen Beweisgrund für seine Meinung: nach welcher Logik, mögen Andere urtheilen. Die andere auch noch angeführte Stelle des Josephus III, 10 (III, 10, 5) enthält nichts anderes, als 3 Mos. 23, 5 f., kann also keinen Beweis liefern. Ueberhaupt ist es ein sonderbares Unternehmen, aus zwei Stellen des Josephus die durch die jüdische Ueberlieferung bestätigte Erklärung alttestam. Gesetzesstellen über den Haufen stoßen zu wollen.

Kaum ist es noch nöthig, die Unhaltbarkeit dieser Meinung an sich ins Licht zu setzen. Das Passahmahl soll um einen ganzen Tag früher, als das Fest der ungesäuerten Brode, gefeiert worden seyn; und doch aß man schon bei diesem Mahle ungesäuertes Brod, und am Tage vorher mußte man den Sauerteig weg thun; auch war das Essen des Passahlamms offenbar der Hauptfestgebrauch. Hiernach wäre unbegreiflich, warum man die sieben Tage der ungesäuerten Brode erst einen Tag später zu halten und zu rechnen angefangen hätte; und eigentlich wären 8 Tage zu zählen gewesen. Wirklich rechnet auch Josephus (II, 15, 1) acht Tage, aber offenbar, indem er den 13. Nisan, wo man schon den Sauerteig wegthat, mit hinzunimmt. Eben so wenig würde man begreifen, was man am Tage des Passahmahls vorgenommen hätte, wenn erst einen ganzen Tag später das Fest angefangen hätte: es wäre dieß ein sonderbares Mittelding von Fest- und Werkeltag gewesen.

Hr. Schneckenburger gibt der Chronologie der Leidenswoche dadurch eine ganz andere Gestalt, daß er nach der Stelle des Philo de septenariis et festis p. 1192, wo die Darbringung der Erstlingsgarbe spielend προέορτος des Pfingstfestes genannt wird, womit er die

Vergleichung des Passah als einer παρασκευή auf Pfingsten bei Orig. c. Cels. VIII, 22 zusammennimmt, die Hypothese aufstellt, der Tag der Erstlingsgarbe habe nach der Festterminologie παρασκευή geheißen, daß er diese Paraskeue als einen eigenen Festtag und dann noch einen Tag nach der P. vor dem Sabbathe der Leidenswoche einschiebt, und, mit dieser Ausdehnung noch nicht zufrieden, den Abendmahlstag auf den 14. Nisan zurückschiebt, Jesum zwei Tage verhören und erst am 15. Nisan kreuzigen und begraben läßt, so daß er drei volle Tage und vier Nächte im Grabe geblieben seyn soll. Daß jene Hypothese sehr in die Luft hingestellt sey, wird Jeder zugeben; man sieht aber auch nicht den großen Nutzen ein, den sie bringen soll. Die Stellen Joh. 19, 14. 31. 42 erhalten dadurch eine sehr gezwungene Erklärung. In der erstern muß παρασκευή dennoch im gewöhnlichen Sinne, als Vortag auf ein Fest, und πάσχα als das Garbenfest, eben die angeblich sogenannte Paraskeue auf Pfingsten genommen werden (in der That die höchste Willkür!), und V. 31 ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, muß heißen: weil die P. bevorstand: wozu noch kommt, daß angenommen werden muß, diese P. sey als ein Sabbath gefeiert worden. Der einzige scheinbare Gewinn ist der, daß dadurch die sonderbare Stelle Matth. 27, 62. τῇ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευὴν einen andern Sinn erhält, wogegen Mark. 15, 42. παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον, als ein Irrthum erscheint.

Ich meines Orts finde mit Seiffert (über d. Ursprung d. ersten kan. Evang. Königsb. 1832. S. 129), „daß alle bei den Synoptikern vorkommenden Zeitbestimmungen von der Art sind, daß nach ihnen Jesus sein letztes Mahl als wahres gesetzliches Passahmahl gehalten haben und darauf am 15. Nisan gekreuzigt seyn müßte, und daß alle bei Johannes dieserhalb vorkommenden Aeusserungen, ohne Künstelei nach dem Sprachgebrauche und

Zusammenhange erklärt, erkennen lassen, daß das letzte Mahl Jesu kein Passahmahl war, sondern J. an dem Tage, wo dieß genossen werden sollte, gekreuzigt wurde." Ehedem blieb ich einfach bei der Differenz stehen, ohne sie zu erklären; ich kann aber nichts dawider haben, wenn man sie, wie S. S. 143 thut, aus einem Irrthume der Synoptiker erklärt. Dieses kritische Ergebniß ist freilich nicht im Sinne des gewöhnlichen Bibelglaubens: aber es wird uns nebst andern ähnlichen nöthigen, denselben aufzugeben, und eine breitere und tiefere Grundlage für unsern Christusglauben zu suchen.

Recensionen.

1.

Der Prophet Jesaia übersetzt und ausgelegt von Dr. Ferdinand Hitzig. Heidelberg, 1833.

Zweiter Artikel.

Cap. 7, 22 rügt mit Recht Herr Dr. Hitzig die Erklärung von Gesenius, der מֵרֹב עֲשׂוֹת חָלָב „von der Menge gewonnener Milch" übersetzt, wo dann wenigstens עֲשׂוֹת überflüssig wäre, und überhaupt ein bedeutungsleerer Gedanke entstände, indem er dafür den allein richtigen Sinn ausdrückt: „ob der Menge der Milch"; denn man wird bei der Vortrefflichkeit der Viehweiden so viel Milch gewinnen, daß man sie ganz verachtet, und nur von Sahne lebt; wobei auch mit vollem Grunde die Erklärung von חֶמְאָה durch „Käse", wie Gesenius will, verworfen wird. Ebenso richtig erklärt unser jüngerer Ausleger Cap. 8, 2 וְאָעִידָה noch als Worte Jehova's, während Gesenius, gegen die grammatische Form, den Propheten selbst sagen läßt: und ich nahm mir zuverlässige „Zeugen", nur möchten wir mit Hitzig nicht im Imperativ übersetzen: „und nimm mir zuverlässige Zeugen", sondern einfacher und wörtlicher: „und ich will mir treue Zeugen nehmen." Bei V. 3 werden unnütze Subtilitäten vorgebracht, ob וָאֶקְרַב im plusquamperfect. oder im imperfect. zu übersetzen sey, was mit der unwürdigen Ansicht des Verf. vom Cap.

7, 14 zusammenhängt. V. 6 kann auch Rec. Gesenius nicht beistimmen, wenn er die Worte וּמְשׂוֹשׂ אֶת־רְצִין וּבֶן־רְמַלְיָהוּ übersetzt: „und Lust hat an Rezin und des Remaljah Sohn", aus Gründen der Sprache und des Zusammenhanges, aber er mag auch die gekünstelte Erklärung des Verfs. nicht theilen, welcher auffallend genug übersetzt: „und verzagt ob Rezin und dem Sohne Remaljah's", indem er מְשׂוֹשׂ irregulär geschrieben nimmt für מְסוֹס, in der Bedeutung von „verzagen", hier mit dem Accusativ; statt mit מִפְּנֵי־, wie עָרַץ Hiob 31, 34. Beide Erklärer haben die richtige Auslegung besonders deswegen verfehlt, weil sie, im Uebrigen sich bestreitend, doch darin übereinstimmen, daß sie, verleitet durch die scheinbare Parallele von V. 11 und 12, unter הָעָם הַזֶּה Juda verstehen, während wir es auf die Bundesnation der Syrer und Israeliten beziehen müssen, eben durch die Worte des zweiten Hemistichs belehrt, wo von den schadenfrohen Königen derselben die Rede ist, die zuerst durch den losgelassenen Strom der assyrischen Macht gezüchtigt werden, worauf er sich auch gegen Juda wendet (vgl. V. 8). Wir übersetzen demnach: „und Frohlocken ist bei Rezin und Remalja's Sohn", vortrefflich vom Parallelismus begünstigt, indem das streitige מְשׂוֹשׂ dem מָאַס des ersten Gliedes in einer Steigerung des Gedankens von der verachtenden zur übermüthig-schadenfrohen Gesinnung sehr wohl entspricht. V. 14 bestreitet H. bei וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ die Erklärung von G.: „er wird eine Zuflucht seyn", weil מִקְדָּשׁ nun und nimmer „Asyl" bedeute. Freilich nicht dem Buchstaben nach; auch möchten wir nicht die Uebersetzung von Gesenius unterschreiben; aber dem Sinne nach hat G. doch Recht, geht aber ohne Noth von der wörtlichen Deutung ab: „und er wird zum Heiligthume." Denn nach H. entsteht ein vager, unbestimmter Sinn: „und seyn wird er geheiligt", welche Uebersetzung der Verf. nicht ohne Zwang so rechtfertigt: „das Wort bedeutet Gegenstand, in welchem der Begriff der Heilig-

keit oder Unerlaßbarkeit erscheint, an welchem er haftet; und als einen solchen wird Jehova sich zeigen dadurch, daß er Gerechtigkeit übt Cap. 8, 16, daß er die Verachtung seiner Majestät (vgl. V. 6) und jener Könige Attentat bestraft." Der sonstige Sprachgebrauch rechtfertigt entschieden die Erklärung von Gesenius, wenn sie sich auch außerdem nicht durch Natürlichkeit und Leichtigkeit empföhle. V. 22 wird der Verf. durch seine schon früher (Cap. 7, 16) bemerkte Scheu, כִּי durch „doch" zu übersetzen, zu der höchst gezierten und dem gesunden Geschmacke widerstrebenden Erklärung von מְנֻדָּח verleitet, daß er dieses Wort aus seiner schon von den Masorethen richtig eingesehenen Verbindung mit dem vorhergehenden אֲפֵלָה, nach welcher auch Gesenius übersetzt: „und wird in die Nacht hinabgestoßen", herausreißt und als Apposition zu מָעוּף betrachtet, so daß es absolut gesetzt, „vertrieben, verscheucht" bedeute: „Dunkel der Bedrängniß und Finsterniß, — das verscheucht wird." Wenn der Verf. besonders auch deshalb die Erklärung von Gesenius verwirft, weil der Accusativ אֲפֵלָה viel zu unbestimmt nur die Richtung wohin im Allgemeinen ausdrücke, und daher die Präposition בְּ vor dem nom. zu verlangen sey, wie Jer. 23, 12 beweise, wo wir dieselbe Redensart fänden: בָּאֲפֵלָה יִדַּחוּ, so fragen wir jeden unbefangenen Ausleger auf sein Gewissen, ob er es nicht gerade wegen der offenbaren Uebereinstimmung beider Stellen viel natürlicher finde, an der unsrigen vor אֲפֵלָה das praefix. zu suppliren, oder den bloßen Accusativ der freieren Sprachweise unsers Propheten einmal zu gestatten, als beide Wörter so gewaltsam von einander zu reißen? — V. 23 ist aber Rec. wieder auf Seiten des Verf., indem er auch immer zu den beiden Zeitwörtern הֵקַל und הִכְבִּיד nur Jehova als das einzig mögliche Subject hat betrachten können. — Cap. 9, 2 vertheidigt der Verf. gegen Gesenius die Lesart לֹא und übersetzt: „diejenigen, welche du nicht groß gemacht hast an Freude", so daß der Accusativ das Verbum

einschränke, und der Prophet die Litotes gebrauche, für: „die du tief in Trauer senktest." Wir sind ganz mit Hrn. H. einverstanden, daß Kri לו gegen die Wortstellung verstoße, und aus dem Bemühen, zu erleichtern, entstanden sey, finden aber die gegebene Erklärung dem Sinne nach hart, wenn sie auch, grammatisch betrachtet, noch so richtig seyn mag. Wie sonderbar der Gedanke in einem jeden Kopfe, er mag ein hebräischer oder deutscher seyn: „du machst viel das Volk, welches du nicht groß gemacht in Ansehung der Freude!" Rec. hält es mit Luther, der nach Vulg. und Symmachus übersetzt: „du machst der Heiden viel, aber der Freuden nicht viel." Dann liegt eine starke Ironie in den Worten: „du hast viel gemacht der Heiden, aber nicht groß gemacht die Freude," und es entsteht in dem ganzen Verse ein schöner Parallelismus mit dem vorhergehenden: das Volk, so im Finstern wandelt, und im Lande der Todesnacht wohnt, ist das von den vielgemachten Heiden in Schmach und Traurigkeit versetzte Sebulon und Naphtali. Dem Ausdrucke: „es sieht ein großes Licht, ein Licht erglänzet über ihnen", entspricht nun der: „sie freuen sich vor dir" u. s. w. Das ה Art. vor שמחה ist gewiß nur aus Liebe zur Gleichförmigkeit gesetzt, um des הגוי willen, so wie die größte Wirkung in der Darstellung des Gegensatzes von Trauer und darauf folgender Freude dadurch hervorgebracht wird, daß sich an השמחה unmittelbar שמחו anreiht. — V. 5 erklärt der Verf. vollkommen richtig gegen Gesenius: „ein Kind wird uns geboren", und nicht: „ist uns geboren", in Uebereinstimmung mit Cap. 11, 1, fern davon, an den jungen Hiskias zu denken, sondern einen idealen Herrscher der zukünftigen Zeit annehmend. Ebenso bestimmt und richtig verwirft er die Erklärung von אל גבור durch „starker Held", und setzt dafür „starker Gott." Wenn er aber bemerkt: „so wird der künftige Retter von dem Göttliches und Menschliches nicht scharf trennenden Orientalen mit Ueber-

treibung genannt, sofern er göttlicher Eigenschaften theilhaftig wird, Cap. 11, 2, der göttliche Geist σωματικῶς, in seiner ganzen Fülle, Luk. 3, 22; Koloss. 2, 9, im Messias erscheint", so nimmt er der theologischen Auslegung mit der linken Hand wieder, was er ihr mit der rechten philologisch gegeben. Wir bedauern aufrichtig, hier unsern gründlichen Verf. auch in der Reihe derjenigen Ausleger zu sehen, welche in den feinsten und schwierigsten Puncten der biblischen Hermeneutik an die Unbestimmtheit des Orientalismus appelliren, und nebenbei von der Hyperbel reden. Was wäre doch nach der angeführten psychologischen Erörterung ein idealer König, der starker Gott genannt wird, anders, als ein zwischen Gott und Mensch hin und her schwebendes phantastisch-verzerrtes Gebilde? — Und wie sollen wir den Verf. verstehen, wenn er in einem Athem den künftigen Retter einen starken Gott in der Sprache der Uebertreibung nennen läßt und sogleich hinzusetzt, daß in ihm, als dem Messias, der göttliche Geist σωματικῶς, in seiner ganzen Fülle ruhe? Redet etwa der Apostel Paulus an d. a. St. auch in solcher hyperbolisch-zerfließenden Darstellung von dem erschienenen Christus? Wir werden bei einer andern Gelegenheit unsere Ansicht von dieser messianischen Weissagung im Zusammenhange vorlegen, und in positiver Weise weiter entwickeln; hier bemerken wir nur, wie Hr. Hitzig über den Begriff des messianischen Ideales im Unklaren ist. Ideal ist freilich der Messias, insofern als die prophetische Schilderung seines dem Seherblick aufsteigenden Bildes über den geschichtlich gegebenen Typus des theokratischen Königs hinausgeht, und die Natur des Menschensohnes mit der des Gottessohnes innig verschmilzt, aber nicht im Sinne des gemeinen Sprachgebrauchs, wo jene oft schief angewendete Bezeichnung mit einem wesenlosen Glanzbilde einer ins Unbestimmte erhöhenden und verschönernden Dichtung in gleicher Bedeutung genommen wird. Nur dann würde die Zeich-

nung des messianischen Urbildes in das Reich der Poesie zu verweisen seyn, wenn wir nicht bei seiner gegenwärtigen Beurtheilung auf dem festen Boden der Wirklichkeit ständen, und uns der Erscheinung dessen erfreuten, der von sich selber aussagt, daß er gekommen sey, die Weissagungen der Propheten zu erfüllen. Hier, und sonst nirgends im Leben, begegnen wir gerade der herrlichsten Thatsache in der Geschichte, daß die erhabenste Poesie zur ewigen Wahrheit wird. — Warum die auch von Gesenius angenommene Erklärung von אֲבִי עַד „ewiger Vater", nicht in den Zusammenhang passen und undeutlich seyn soll, sieht Rec. wenigstens nicht ein. Der Verf. übersetzt „Beutespender," indem er עַד wie Cap. 33, 23 nimmt, und seine Erklärung rechtfertigend bemerkt: „nach Vorausschickung des Namens פֶּלֶא, welcher durch die Summe der nun folgenden gerechtfertigt wird, folgen eben diese stufenweise. Er hat die עֵצָה zum Kriege, dann auch die גְּבוּרָה; in Folge davon macht er, wie sein Urbild, David, als Sieger Beute, und endlich befestigt er dadurch den Frieden." So hätten wir denn durch solche Deutung den Messias zu einem rein weltlichen Könige herabgedrückt! — Wodurch beweist uns aber der Verf., daß עֵצָה sich bloß auf den Rath und die Weisheit zum Kampfe beziehe, und warum läßt er in der Zusammenrechnung der einzelnen Namen, um die Summe eines Wunders im Kriege herauszubringen, den אֵל aus? — Fassen wir diesen, auch nur in der hyperbolischen Bedeutung unsers Verfs. mit dem gleich darauffolgenden, dessen gewöhnliche Erklärung er uns jeden Falls sprachlich gestatten muß, zusammen, und ist יוֹעֵץ in der einseitigen Beziehung auf die Befähigung zur glücklichen Kriegführung wenigstens unerweisbar, so bleibt auch nicht ein einziger Name übrig, aus dem die weltlich-kriegerische Bedeutung des Messias mit Recht gefolgert werden könnte: denn שַׂר־שָׁלוֹם führt eher auf das Gegentheil. Ja, gerade dieser Name, zusammenge-

halten mit seiner symbolisch-poetischen Erläuterung in der Parallelstelle Cap. 11, 6—8, läßt uns auf das Deutlichste das Bild eines Königs sehen, der, nicht umgürtet mit dem Schwerte, und nicht bewaffnet mit dem Spieße, sondern ausgerüstet mit den geistigen Waffen der Wahrheit und Gerechtigkeit (vergl. Cap. 11, 5), allen Widerstand der Welt mit dem Stabe seines Mundes und alle Bosheit mit dem Hauche seiner Lippen überwindet (vergl. Cap. 11, 4), und so ein sich stets mehrendes Reich des immerwährenden Friedens gründet, in dem er mit dem Scepter der Liebe, wie ein Vater über seine Kinder, in unvergänglicher Herrschaft waltet. — Cap. 10, 5 wagt der Verf. die Conjectur, daß die Worte הוּא בְיָדָם eine Glosse seyen, indem er die Uebersetzung von Gesenius: „der Stecken in seiner Hand ist meines Grimmes Werkzeug", schon deshalb als unrichtig verwirft, weil זַעְמִי weder durch eine Figur, noch so, daß מַטֵּה davor ausgefallen sey, „Werkzeug meines Grimmes" bedeuten könne. Aber überhaupt fiele der Verf. so aus der Anrede in einen trocken kategorischen Satz, und zugleich höchst inconcinn aus dem Bilde: erst wäre der Assyrer selbst ein Stab, sodann führte er ihn in der Hand, erst sey er selbst Werkzeug des Zornes, sodann würde solches von seinem Stabe ausgesagt, der Enallage בְיָדָם für יָדוֹ nicht zu gedenken! Dagegen ließe sich zwar einwenden, daß sich wirklich beide Vorstellungen V. 24 (vergl. Cap. 9, 3 und V. 15 in unserm Cap.) vorfänden, und eben das möge die Glosse veranlaßt haben; allein einen Stecken habe Assur in der Hand, nur als [illegible] der Judäer, in unserer Stelle aber, wie V. 15, sey es selbst Stock des Zornes, und halte als solches in der Hand das Schwert. So inconcinn aber auch immerhin die Rede des Propheten nach der geschickten Auseinandersetzung des Verfs. erscheinen mag, so bleibt sie doch gehaltvoller, als wenn wir durch die vorgeschlagene Abkürzung mehr Wohlrundung in sie hineinbringen. Wenn wir übersetzen:

Wehe dem Assyrer, der Ruthe meines Zornes!
dient doch der Stab in seiner Hand nur meinem Grimme!

so ist dagegen weder der Sprache, noch dem Sinne nach etwas einzuwenden. Wörtlich wäre zu übersetzen: und der Stab — er ist in ihrer Hand (der Assyrer) mein Grimm, d. i. Vollstrecker meines Grimmes, welches eine buchstäbliche Richtigkeit des Gedankens enthält: denn der Stab gehört, dem äußeren Anscheine nach, ihnen; aber der Grimm, der ihn schwingt, geht nach einer höheren Einwirkung Gottes von seiner leitenden Gerechtigkeit aus. Die gerügte Inconcinnität des Ausdrucks löst sich bei einer unbefangenen und genauen Betrachtung des kritisch angefochtenen Verses in einen schön fortschreitenden Gedanken auf. Wehe dem Assyrer in seinem stolzen Uebermuthe! Indem er mein Volk geißelt, ist er nur eine Ruthe, die ich in meinem Zorne schwinge, ja, wiewohl er den Stab der Züchtigung in seiner eigenen Hand hält, so wird derselbe doch nur von meinem Grimm in Bewegung gesetzt. Der Verf. verkennt die feine Ironie, die in der unmittelbaren Aufeinanderfolge von בְּיָדָם זַעְמִי liegt: während die Assyrer den Stab recht deutlich in ihrer Hand sehen, und sich als die eigenmächtigen Führer desselben betrachten, ist es doch nur der Grimm Gottes, den sie in demselben gleichsam empfangen, um seine Vollstrecker in der Bestrafung des ungehorsamen Volkes zu seyn. — V. 26 übersetzt der Verf. „sein Stab ist ausgestreckt über das Meer", richtig gegen Gesenius bemerkend, daß es eigentlich heißen müsse: „und sein Stab wird seyn über dem Meere," und daß dieser irrig vor מַטֵּהוּ aus dem vorhergehenden Versgliede כְּמַטֵּה supplire, in welchem Falle er nicht übersetzen dürfe: „wie er seinen Stab schwang." — Von dem vielfach mißverstandenen letzten Gliede des 27sten Verses gibt der Verf. die Uebersetzung: „gesprengt wird das Joch ob dessen Fette", und erklärt dieses vollkommen

richtig: „das Joch, dem früher mageren und unansehnlichen Stiere umgethan, wird dem immer fetter werdenden allmählich zu eng, indem der Hals immer mehr Fett ansetzt, und berstet endlich.“ Gesenius übersetzt: „das Joch des feisten Stiers zerbricht“, welches allerdings den Worten nach nicht so getreu ist, sowie auch die Erklärung: „das Bild ist vom fetten, wohlgenährten Stiere hergenommen, der üppig und löckend das Joch nicht mehr duldet, sondern von sich wirft und zerbricht“, die falsche Vorstellung voraussetzt, als wenn das Zerbrechen des Joches erst eine Folge des Abwerfens sey. — Bei der messianischen Weissagung Cap. 11 hätte Rec. Manches gegen Herrn Hitzig's Erklärung zu erinnern, was aber zum Theil auch Herrn D. Gesenius trifft. Er verspart jedoch seine Polemik über dieses ganze Stück für eine andere Gelegenheit, indem es hier hinreichend ist, zu bemerken, wie der neueste Erklärer mit seinem Vorgänger in den Hauptpuncten einverstanden ist. — V. 13 übersetzt der Verf.: „und die Dränger Judas werden ausgerottet,“ gegen Gesenius: „die Feindschaft in Juda ist ausgerottet“, eigentlich: „die feindselig Gesinnten in Juda“, indem er bemerkt: „daß ein wirklicher Plural mit Masculinform des Participiums der Handlung den Sinn des Abstractums trage, ist unerhört und für unsern Fall gänzlich unerwiesen.“ Es scheint aber, als wolle man mit solcher Erklärung den Einwendungen gegen die andern entgehen: צֹרֵר nämlich bedeutet nicht der „feindselig Gesinnte“ (dieß wäre צַר 1 Sam. 1, 6), sondern der „feindselig Handelnde“; und zwar, da das Wort als verb. finit. einen Accusativ hat, einen „befehden, anfeinden“, so ist der Genitiv des Particip. Genitiv des Objectes, weil eben das Object jetzt Genitiv geworden ist (Ewald §. 108) und unsere Stelle nach Analogie von Am. 5, 12, צֹרְרֵי Ps. 6, 8; 7, 7; 23, 5; vgl. Ps. 10, 5, zu erklären. Desgleichen ist auch Hos. 13, 2 זֹבְחֵי אָדָם keinesweges „die Opfernden unter den Menschen“,

sondern „die Menschenopferer"; und 1 Kön. 2, 7; 2 Sam. 19, 29 ist in אֹכְלֵי שֻׁלְחָן „Tisch" für die darauf gebrachten Speisen gesetzt, wie Jes. 1, 7 „Acker" für dessen Früchte; wo nicht, vgl. 2 Sam. 9, 11, so würde daselbst doch im Gegensatze zu unserer Stelle keine Zweideutigkeit entstehen. Es ist nun aber ebenso gewiß, daß die zweite Hälfte des Verses die צֹרְרֵי יְהוּדָה von gegen Ephraim feindselig gesinnten Judäern verstanden wissen will. Falsch also erklärend ist die zweite Vershälfte für eine Glosse zu erachten, und um so mehr dieses, weil sie eine Eifersucht Juda's gegen Ephraim setzt, während die Geschichte nur eine solche des minder mächtigen (4 Mos. 1, 32, vgl. 27) Ephraim gegen Juda kennt; und auch wirklich nicht Juda sich von Ephraim, sondern dieses sich von Juda losgesagt hat Jes. 2, 17; 2 Chron. 10, 19." Was den ersten Einwand betrifft, daß die Meinung, der Plural mit Masculinform des Participiums der Handlung trage an unserer Stelle den Sinn des Abstractums, auf einer ganz unerwiesenen Voraussetzung beruhe, so unterschreiben wir in diesem Puncte unbedingt. Eben so stimmen wir dem Verf. ganz bei in dem, was er über die active Bedeutung von צֹרֵר und von seiner nothwendigen Verbindung mit einem Accusativ sagt, aber ehe wir uns zur Annahme einer Glosse bequemen, geben wir lieber den genauen Parallelismus preis, und erklären: „es weicht die Eifersucht Ephraims, und die Feinde Juda's (in Ephraim) werden ausgerottet werden — Ephraim ist nicht eifersüchtig auf Juda, aber Juda feindet auch nicht Ephraim an." Es ist gar wohl denkbar, daß der Prophet bei der Betrachtung der heillosen Stammesentzweiung von der Eifersucht Israels vorzugsweise ausgehe, und sie besonders hervorhebe.

Nachdem wir den Commentar des Herrn Hitzig über das ganze erste Buch des Jesaia in allen einzelnen Abweichungen von dem des Herrn Gesenius vor den Augen der Leser genau und unpartheiisch geprüft, dürfen wir

ihnen nicht länger unser allgemeines Urtheil über das ganze Werk des geschätzten Verfs. vorenthalten. Die in einem gleichen Geiste fortlaufenden einzelnen Bemerkungen über die übrigen Theile des Buches werden später einen schicklicheren Platz unter einem anderen Titel in dieser Zeitschrift finden. Die Kritik der Uebersetzung und Einleitung aber gedenken wir im nächsten Jahrgange in einem dritten und letzten Artikel zu liefern.

Wir wiederholen, was wir zu Anfange der Recension bereits gesagt, daß der Verf. mit diesem Commentare sein Meisterstück in derjenigen Wissenschaft gemacht habe, die er sich zur besondern Bearbeitung auserkoren. Aber ebenso sicher hat sich uns auch durch eine genaue Befreundung mit seinem Buche das Urtheil gestellt, daß er die Bedeutung desselben überschätzt, wenn er mit ihm einen neuen Einschnitt in der Geschichte der alttestamentlichen Auslegung annimmt. Wir haben alle Achtung für die wissenschaftliche Behandlung der hebräischen Sprache, vorzüglich innerhalb des eigentlichen grammatikalischen und lexikalischen Kunstgebietes, vermögen aber diesem neu belebten grammatischen Eifer einen solchen außerordentlichen Einfluß auf die Exegese des A. T., wie Herr Hitzig versichert, nicht zuzuschreiben, als müßten nun mit einem Male alle frühern Commentare gänzlich umgearbeitet werden. Wir mögen den Trivial-Satz, der seit Ernesti genugsam in's Breite getreten worden, nicht mehr ausführen, wie die Hermeneutik nicht allein in der grammatischen Virtuosität begründet sey, sondern noch ganz andere Qualitäten und Kräfte von dem Ausleger verlange, der die Aufgabe der exegetischen Kunst, unmittelbare Einigung des Erklärers mit dem Geiste des Schriftstellers durch sicheres Verständniß des Wortes, deutlich begriffen; nur bei dem philologischen Elemente im engsten Sinne bleiben wir stehen. Wer möchte denn in Abrede stellen, daß die angestrebte Begründung einer Wissenschaft hebräi-

Sprache heilsam auf die innere Befestigung der Exegese einwirken müsse; aber das bestreiten wir auf das Bestimmteste, als ob jene Einwirkung in der neuesten Zeit in einem so erhöhten Grade hervorgetreten sey, daß durch sie erst die Exegese des A. T. den Ruhm wahrhafter Wissenschaftlichkeit sich verdienen könne; und vor Allem legen wir dagegen Protest ein, als wenn erst die jüngste grammatische Schule dem exegetischen Vermögen eine ganz neue Kraft genialischer Schöpfung einzuhauchen berufen sey. Neue Erklärungen, wenn sie mit Recht auf diesen Namen Anspruch machen und nicht in den Dunstkreis leerer Einfälle gehören, die sich oft der strengsten grammatischen Richtigkeit rühmen können, kommen überhaupt dem lebendigen Ausleger von einer ganz andern Gegend, als der grammatischen, her; sie sind ein Erzeugniß des frei nachschaffenden Geistes, und ruhen im geheimnißvollen Schooße der Divination; daher wir auch kühnlich behaupten, die Grammatik verdanke gerade in ihrem höchsten und geistigsten Gebiete der Exegese mehr, als diese jener. Reden wir in bestimmter Beziehung auf das Werk des Herrn Hitzig, welches die Reihe der gebotenen Umarbeitungen der alttestamentlichen Commentare beginnt, so geht aus unserer sorgfältigen Vergleichung desselben mit dem von Gesenius, wie wir sie einem bedeutenden Theile nach dem Urtheile unserer Leser vorgelegt, deutlich hervor, daß zwar der Verf. seines berühmten Vorgängers Arbeit hie und da verbessert habe, daß aber deshalb noch nicht die seinige eine Umarbeitung der früheren genannt werden dürfe. So ist auch Rec. weit davon entfernt, weil er Herrn Hitzig's Erklärungen einem großen Theile nach verwirft, und richtigere an deren Stelle zu setzen glaubt, seiner Kritik den Namen einer theilweisen Umarbeitung beizulegen.

Was nun aber den wichtigsten Punct, die theologische Auslegung des Propheten im höheren Sinne be-

trifft, so finden wir in dem neuesten Commentare nichts weniger als einen Fortschritt, wie eben bei der Beurtheilung der Erklärung messianischer Stellen unverkennbar zum Vorschein gekommen. Was hilft alle grammatische Weisheit, wenn sie dem christlichen Glauben nicht förderlich ist, und so erst eine heilige Wissenschaft der Exegese begründet?

D. F. W. C. Umbreit.

2.

Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus, zugleich ein Beitrag zur Begründung einer rein biblischen Glaubens- und Sittenlehre von Aug. Tholuck u. s. w. Hamb. Perthes. 1833. X und 544 S. gr. 8. (2 Thlr. 6 ggl.)

Auf jeden Fall sehen wir hier ein wahrhaft gelehrtes Meisterwerk vor uns liegen, — ein Urtheil, das wir nicht im Einzelnen ausführen wollen, sondern getrost der unpartheiischen Prüfung eines jeden Kenners überlassen zu dürfen glauben. Rec. versucht daher sofort eine Kritik dieses Commentars, wie sie theils dem Umfange, theils dem Zwecke dieser Zeitschrift angemessen ist.

Es ist aber von einer philologisch-theologischen Auslegung die Rede. Wir finden diese Ueberschrift aus mehrfachen Gründen nicht recht genügend. So trifft man im Commentar gar häufig historische und mit der Geschichte verwandte Entwickelungen an, was man, so lange man sich streng an jene Aufschrift hält, kaum erwarten sollte.

Nächstdem bleibt man auch in Ungewißheit, ob es in dem vorliegenden Buche darauf abgesehen sey, die Principien für die Theologie in der biblischen Philologie zu su-

chen, oder ob eine christliche Hermeneutik ein wesentliches Princip aus der Theologie, z. B. aus der Dogmatik, mit hinüberzunehmen habe. Warum demnach nicht lieber: Auslegung — oder noch besser: Grammatisch-historische Auslegung der Bergpredigt u. s. w. Zu dieser Bezeichnung paßt alles vortrefflich, was in dem Buche gesagt worden ist. Je mehr sich der Erklärer unserer heil. Urkunden seine jedesmalige Aufgabe als eine geschichtliche vergegenwärtigt und streng fest hält, desto sicherer wird er auch zu bestimmen vermögen, wo und in welchem Fall er es mehr und vorherrschend mit der biblischen Philologie, dann wieder mit der christl. Theologie u. s. w. zu thun hat. Rec. hat sich in der neuesten Zeit nicht selten über manche Auslegung biblischer Stellen gewundert, die gar nicht Statt finden kann, wenn man über das eigentliche Gebiet einer grammatisch-historischen Interpretation mit sich einig geworden ist. Bekannt genug ist es, wie ein tieferes Eindringen in den biblischen Sprachgebrauch sich genöthigt gesehen hat, manche verrostete dogmatische Erklärung früherer Zeiten aufzugeben. Aber bei weitem weniger bekannt scheint es zu seyn, wie man gerade von dem Standpuncte der biblischen Philologie aus gezwungen wird, Protest gegen manche Erklärungen einzulegen, die sich allenfalls halten möchten, ohne der christlichen Dogmatik einen besondern Anstoß zu geben, also ohne den ächten Glauben eines Christen zu verletzen. Die Schriften zweier hochgefeierten Männer — wir meinen Neander und Olshausen — bieten mehrmals Beispiele dar, wie sonst gutgemeinte Deutungen einer Stelle oder eines Factums in der Bibel aus Gründen, welche lediglich in dem Sprachgebrauche der heil. Schrift liegen, zurückgewiesen werden müssen. Wir berufen uns mit Recht auf den alleinigen Sprachgebrauch der heil. Schrift, zum Zeugnisse, daß man sehr leicht in einen neuen Fehler falle, — und auch diesen hat Hr. Th. noch nicht genug vermieden — wenn

man entweder zu freigebig mit Citaten aus sogenannten Profanscribenten umgeht, oder die specielle Bedeutung dieses oder jenes Wortes aus einer einzigen Stelle eines griechischen Classikers erhärten will. Hier sind neuere Commentare noch lange nicht von allem Ballast gereinigt worden, der sich in vielen ältern bis zum Ueberdruß angehäuft hat. Doch genug hiervon!

Der Titel unseres Buchs lautet: nach Matthäus. Auch dieß darf nicht zu sehr gedrückt werden, da Hr. Th. nicht bloß die Parallelen bei Lukas berücksichtigt, sondern auch letzteren einigemal angeklagt und unter Matthäus herabgesetzt hat. Aus naheliegenden Gründen möchten wir uns gern des Lukas annehmen, allein wir sehen, daß die Sache nicht in gewünschter Kürze abgethan werden kann. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß durch die Aeußerungen von Th. das Gebiet des Christlichen nicht verletzt wird. Wir wollen darum nur den Gegenstand dem Hrn. Vf. zu einer nochmaligen scharfen Prüfung empfehlen. So würde Rec. nie darauf etwas geben, daß, weil sich bei Matthäus alles so gut aneinander reihe, wir auch hier etwas Reinursprüngliches besäßen. Wir meinen im Gegentheile, läßt sich erst nachweisen, daß in dem gegenwärtigen Matthäus manches zerstreut Gelegene gleich zusammengezogen worden sey, dann verlangte es auch die Natur einer solchen Zusammenziehung, daß man überall den Zusammenhang aufs bestimmteste berücksichtigen mußte.

Wir lesen weiter: Ein Beitrag zur Begründung einer rein biblischen Glaubens- und Sittenlehre. Wie dieses gemeint ist, darüber belehrt insonderheit die Vorrede, wo es unter andern heißt: „Aus einer solchen Weise der Erkl. der Schrift, wo man jeden Punct der Peripherie aus der ganzen Peripherie und dem Centrum zugleich zu erklären sucht, geht denn auch die Grundlage einer bibl. u. s. w. Die Begriffe: Reich Gottes, Sohn Gottes, Ehe, Feindesliebe, Gott sehen, Gott der Vater der Menschen u. s. w.

haben hier ihre vollständige Erörterung erhalten, weshalb denn auch diese Schrift nicht bloß Exegeten, sondern auch Dogmatikern und Ethikern bestimmt ist." Streng genommen kann freilich auch hier nicht von einer Glaubens- und Sittenlehre, sondern nur von einzelnen Theilen derselben die Rede seyn, denn der Vf. sagt selbst, daß die Versöhnungslehre nicht in der Bergpredigt vorkomme. Dann vermissen wir doch auch bei allem Reichthume der Entwickelung hier und da ein tieferes Eingehen in einzelne Stellen. Was konnte nicht 5, 20 über den Begriff Pharisäer vom bibl. Standpuncte aus gesagt werden, was für die Moral des N. T. gar nicht gleichgültig ist? Etwas Aehnliches gilt von den falschen Propheten, deren Christus 7, 15 ff. gedenket, besonders von den am Schlusse dieser Perikope erwähnten falschen Wunderthätern.

Bei unserer ferneren Beurtheilung begnügen wir uns, das Ganze unter zwei Hauptpuncte zu fassen, indem wir zuerst die Auslegung wichtiger Stellen prüfen, zweitens auf die Glaubens- und Sittenlehre Rücksicht nehmen.

Bei der ersten Frage: Was ist für die Auslegung geschehen? — muß die noch allgemeinere obenan gestellt werden: Wie hat Hr. Th. die Bergpredigt überhaupt angesehen? Hier hat sich Gelegenheit zu manchen Untersuchungen dargeboten. Wenn die Identität beider Reden bei Matth. und Luk. angenommen wird, so hätte wenigstens zugegeben werden sollen, daß eine große Anzahl von Aussprüchen von der Art ist, daß sie sich gar wohl zu öftern Anführungen eigneten. Nach S. 11 ff. scheint nun auch Hr. Tholuck geneigt, die Wiederholung verschiedener Gnomen zuzugeben; allein hier möchten wir ihn fragen, wo bleibt die Grenzlinie, und wie kann unter solchen Umständen von der oben erwähnten Identität der beiden Evangelisten gesprochen werden? Uebrigens müssen wir hier den Leser bitten, zu bedenken, ob es wohl gerathen seyn möchte, den Matthäus so sehr auf Kosten des

Lukas zu erheben. Es ist bekannt, wie einige neuere Vertheidiger der Aechtheit des vierten Evangel. in ihrer Vorliebe für das letztere nicht selten zu weit gegangen und gegen die 3 erstern ungerecht geworden sind. Fast will es uns scheinen, als ob auch unser Vf. nicht am besten daran sey, wenn es sich darum handele, als Apologet für Lukas aufzutreten. Wie nun, wenn er in solchen Anführungen aus de Wette und Schleiermacher — zum Nachtheile des Lukas — immer weiter gehen wollte? Wir fürchten, daß auf solche Weise rationalistischen Gegnern ein zu leichtes Spiel bereitet werde, als welche ohnehin sehr gern Consequenzen zu ziehen pflegen, und hier auch ohne weiteres wirklich ziehen werden.

Wenden wir uns nun zur Auslegung einzelner Stellen, so geben uns gleich die einleitenden Bemerkungen zum 5. Capitel Stoff zu einem Tadel, den wir leicht öfter wiederholen könnten. Wir meinen die Weitschichtigkeit und Breite des ganzen Werks. Diese Bemerkungen, welche den Berg und seine Lage betreffen, nehmen beinahe 8 Seiten ein, wo natürlich einzelne ganze Stellen aus andern Schriftstellern mitgetheilt werden. Das Mundaufthun (V. 2) wird emphatisch genommen, wobei wir uns aber nicht auf die zur Erweisung einer solchen Bedeutung angeführten Gründe berufen möchten. Die Geistlicharmen V. 3 vereinigt Hr. Th. mit den bloßen Armen des Lukas, fast ganz so, wie es Rec. in seinem Commentare zum Lukas gethan hat. Bei Entwickelung des Begriffs Himmelreich halten wir uns nicht auf, sondern dürfen gleich auf andere Schriften des Vf., z. B. Commentar zu Joh. verweisen. Den 16. Vs. finden wir im Verhältnisse zu andern Stellen auffallend kurz erläutert, was kaum zu rechtfertigen ist. Bei V. 17 ist zwar Röm. 13, 8, nicht aber 13, 11 angeführt; auch hätte der Zusammenhang mit den vorangegangenen Makarismen recht gut hervorgehoben werden können.

Daß τοῖς ἀρχαίοις V. 21 als Dativ zu nehmen sey, dafür sind genügende Gründe beigebracht worden, und darum war es nicht nöthig, Alles anzuführen, was für die sogenannte ablativische Auffassung spricht. Wenn es S. 162 zu V. 21 unter andern heißt: Schon nach dieser Erörterung der Phrasen ergibt sich uns also, daß Christus es allerdings nicht bloß mit dem A. T., sondern mit der alttestam. Lehre in der Gestalt, welche ihr der Pharisäismus gab, zu thun hat — so können wir dieß nicht unterschreiben, denn wir wissen ja gleich aus der Bergpredigt selbst, wie der Herr mehrmals alttest. Stellen buchstäblich angeführt, und dann, ihnen gegenüber, seine Erklärung, welche eben die rechte Erfüllung ist, gegeben hat. Hrn. Th. Ansicht, von Christo würden die alttest. Gebote mit den Entstellungen, welche sie unter den Händen der Pharisäer u. s. w. erfahren, angeführt, läßt sich nur auf gewisse Theile, nicht aber auf die ganze Bergpredigt ohne Ausnahme beziehen.

Was von S. 163 als Kanon für die richtige Auslegung der folgenden Aussprüche aufgestellt wird, verdient im Allgemeinen Billigung, nur würden wir den ersten Grundsatz etwas anders fassen. Er lautet: daß wir die Aussprüche Christi als Angaben des geistigen Sinnes der Gebote des A. T. zu betrachten haben. Dieser Satz ist nicht durchzuführen, denn mehrere Gebote sollten ja unter der alttest. Oekonomie keinen geistigen Sinn haben, sondern recht eigentlich nur dem Buchstaben nach erfüllt werden.

Auch die Art, wie Hr. Th. bei dieser Gelegenheit über die Auslegung der Quäker, die er eine höchst achtungswerthe christl. Partei nennt, urtheilt, scheint uns einer Berichtigung zu bedürfen. Soviel Rec. nämlich einsieht, ist es nicht ihr Bestreben, Aussprüche Christi in der Bergpredigt buchstäblich zu befolgen, was ganz eigene Grundsätze bei ihnen hervorgerufen hat, sondern ihre einmal angenommenen Grundsätze — die Hauptprincipien ihres Glau-

bens — waren es vielmehr, vermöge deren sie sich gedrungen fühlten, manchen Ausspruch Jesu ganz wörtlich zu nehmen, manches Andere dagegen, was wir im Christenthume buchstäblich gelten lassen, mehr in einem geistigen Sinne zu nehmen. Wir möchten es demnach mehr als Grundsatz aufstellen, daß die einzelne Partei ihren Glauben bereits mitbringe und diesem gemäß die Bibel zu verstehen suche. Die Wechselwirkung darf freilich auch hier nicht ausgeschlossen werden, indem manche Bibelstellen wieder zur Ausbildung besonderer Glaubenssätze bei einzelnen Parteien beitragen.

Warum ἀδελφός V. 22 bloß im allgemeinen, und nicht im tiefern christl. Sinne, stehen soll, weil der Erlöser zu Unwiedergebornen spreche, will uns nicht recht einleuchten, und scheint auch den Zusammenhang gegen sich zu haben. Wir bitten auch hier den verehrten Vf. um eine erneuerte Prüfung des Vorgetragenen.

Mit dem pauciora debent exponi per plura S. 251 möchte Hr. Th. nicht gut auskommen, um das in den Parallelstellen weggelassene παρεκτὸς λόγου πορν. damit zu rechtfertigen. Uns sind immer zwei Bedenken aufgestoßen, die sich durch einen Kanon, wie der eben aufgestellte war, nicht heben lassen. Wie ist es möglich, daß Markus, der 10, 12 einen ganz eigenthümlichen Zusatz liefert, jene Einschränkung, die Jesus nach Matthäus gelten läßt — es sey denn um der Hurerei willen — sollte übersehen haben? Hierzu kommt nun die Auctorität des Paulus, der nach 1 Kor. 7, 10 ebenfalls bei dem Texte des Markus stehen geblieben ist. Rec. glaubt, — was er aber hier nicht auszuführen vermag — die Sache mache eine Ausgleichung möglich, wo man ganz und gar nicht nöthig hat, den Katholiken in die Hände zu arbeiten. Wir wollten nur den Hr. Vf. darauf aufmerksam machen, wie er gewiß manche Stellen seines Buchs gleich ändern müßte, wenn jeder kürzere Ausspruch sofort durch einen ähnlichen längern er=

gänzt werden könnte. Wir schließen hier den ersten Theil unserer Kritik, die eigentliche Auslegung betreffend, und deuten nur noch auf einzelne Stellen hin, die uns vorzüglich gelungen zu seyn scheinen, auf jeden Fall sehr anregend für andere genannt werden müssen. Dahin gehören S. 170 über ὀργίζεσθαι, über ῥακά 174, über den A-Laut des Aramäischen 175. 176. Auch die Lesart εἰκῆ wird sehr gut vertheidigt. Zu Kap. 5, 43. 44 S. 327 ff., dann die gelehrte Untersuchung 6, 1. 2. Auch dürfen wir es nicht unterlassen, auf die gründliche Polemik gegen Tittmann S. 193 zu verweisen. Aehnliche Mängel in der Synon. dieses berühmten Gelehrten hat auch neuerlichst Reiche, Comment. z. Br. an die Röm. aufgedeckt. Ueber βρῶσις = Fraß S. 454 ff.

Wir gehen zur Prüfung dessen über, was in dem vorliegenden Comm. für die christl. Glaubens- und Sittenlehre geschehen ist. Was dem Hrn. Vf. auch anderwärts gelungen ist, das gelingt ihm wieder in einem hohen Grade in dem vor uns liegenden Werke, zu dessen letzten Vorzügen es in der That nicht gehört, wenn allen nachtheiligen Einflüssen von Seiten der Dogmatik gewehrt worden ist. Von der Bergpredigt selbst heißt es S. 37, sie sey eine Darstellung des christl. Sittengesetzes nach seinen allgemeinen Umrissen, und dieß wird ihre dogmatische Bedeutung genannt. Etwas Erhebliches dürfte sich gegen diese Ansicht nicht aufstellen lassen, wenn auch vielleicht etwas im Ausdrucke geändert werden könnte. Wir greifen jetzt einen Hauptpunct heraus, und zwar die Erläut. von 5, 18, wo der Vf. unter andern sagt: „Das Gesetz ist seinem ethischen und seinem rituellen Inhalte nach ein unerfülltes, seinem ethischen Inhalte nach, so lange es nicht vollkommen in die Gesinnung der Menschheit übergegangen ist, wie eben dieß von der messianischen Weissagung (Jer. 31, 32—34) ausgesagt wird; seinem rituellen Theile nach, so lange als das, was die äußere hebr. Theokratie darstellte, noch nicht

geistiger Weise in der Gemeinde Christi verwirklicht ist."
Von solchen Grundsätzen, wie die hier ausgesprochenen sind, ist natürlich ein Hauptheil von der dogmatischen Entwickelung der Bergpredigt abhängig. Wir sehen uns indeß genöthigt, gegen das über den rituellen Theil des Gesetzes Gesagte, so vielen Schein es auch immer für sich haben mag, zu protestiren. Am wenigsten können wir es uns in der hier vorgetragenen Form gefallen lassen, wo es mit dem Ethischen völlig parallelisirt, und so jeder Unterschied zwischen beiden Theilen des Gesetzes im Grunde genommen ganz aufgehoben wird. Nächstdem fragen wir, wie wohl Hr. Th. seine Theorie mit derjenigen, welche der Apostel Paulus über das Gesetz aufstellt, zu vereinigen gedenke? Endlich erlauben wir uns die Bemerkung, wie Hr. Th. auf den nächsten Seiten nicht ganz consequent zu bleiben scheint, insonderheit S. 150, wo den Aposteln die Abschaffung z. B. des Ritualgesetzes erlaubt seyn soll u. s. w.

Was den ethischen Theil der Bergpredigt insbesondere anbelangt, so läßt sich auch hier von der schönen christl. Gesinnung des Vfs. schon nichts Geringes erwarten. Mit Vergnügen liest man: daß eine buchstäbl. Auslegung der Gesetze, oder vielmehr Erfüllung derselben, am ersten eine Uebertretung derselben werden kann. Die Polemik gegen Fritzsche S. 222 ist etwas stark, aber sonst richtig. Parteilichkeit kann man Hrn. Th. um so weniger vorwerfen, da z. B. Schriften des verewigten Stäudlin, vgl. 244, 245, eben so auf eine gebührende Art von ihm getadelt werden. Nicht wenig verdienen auch die feinen und neuen Bemerkungen zu 5, 28 empfohlen zu werden, vgl. auch S. 224. Wenn wir nun auch mit den Bemerkungen über die Ehe gern übereinstimmen, so sehen wir uns doch genöthigt, andern Aeußerungen, welche zu 5, 31, 32 beigebracht werden, zu widersprechen.

Ohnfehlbar würde die ganze Darstellung eine andere

geworden seyn, wenn es dem Vf. zunächst gefallen hätte, auch auf die Polygamie, wie sie im A. T. vorkommt, gehörig einzugehen. Wir wissen recht gut, wie die Sache von unsern meisten Moralisten angesehen wird, welche Ansicht aber kaum mit dem göttl. Ansehen des A. T. bestehen möchte. Der Ausleger der Bergpredigt muß hier durchaus das Verhältniß der vorchristl. Offenbarung zur christl. ins Licht setzen, und darf die Sache nicht umgehen, wie sie von Hr. Th. umgangen worden ist. Freilich eine schwere Aufgabe, deren Lösung aber doch nicht unmöglich, dann auch für die richtige Beurtheilung anderweitiger Verhältnisse sehr wichtig seyn dürfte. Wir erinnern an Salomo, welcher sich das göttl. Mißfallen nicht durch die Vielweiberei zugezogen hat, sondern dadurch, daß er in seiner letzten Zeit ausländische Frauen an seinen Hof zog, und diesen zu Gefallen die Abgötterei begünstigte. Wie soll nun die Sache angesehen werden? Eine durch alle Stufen der göttl. Offenbarung hindurchgehende absolute Nothwendigkeit der Monogamie läßt sich so wenig behaupten, als vertheidigen. Es muß demnach auch für die Ehe, wie für so viele andere äußerliche Institute, etwas Allgemeines in Anspruch genommen werden. Wie nun z. B. die fleischliche Vermischung an sich keine Sünde ist, denn sonst müßte sie es auch in der Ehe seyn, sondern es erst da wird, wo bestimmte Gesetzgebungen vorhanden sind, so darf auch die Monogamie nirgends für etwas erklärt werden, was als absolut nothwendig für alle Zeiten erscheinet, am wenigsten da, wo die Offenbarung noch nicht ihren Endpunct erreicht hat. Wir wünschen sehr, daß dieser Gegenstand einmal nach allen Seiten hin besprochen und dann das christl. Institut der Ehe, wie es da ist, völlig gerechtfertigt werde. Anstößig wird man unsere Ansicht so wenig finden, als der Apostel Paulus an Abraham's ehel. Verhältnissen, vgl. Gal. 4., Anstoß genommen hat. Man wundert sich nicht selten über Aeußerungen, wie sie z. B. Luther hier

und da über die Ehe gethan hat; allein sie lagen ihm sehr nahe, wenn ihm die Beispiele aus dem A. T. einfielen, nur war es ihm in seiner damaligen Lage nicht möglich, den ganzen Gegenstand einer wissenschaftlichen Prüfung zu unterwerfen.

Unmöglich können wir auch die Behauptung unterschreiben, daß die Ehescheidung erst durch Wiederverheirathung vollendet werde. Dieß liegt nicht in den ausdrücklichen Worten Jesu, und wir sehen auch sonst nicht, was dadurch gewonnen werden soll.

Ueberhaupt müssen wir offen gestehen, daß der Vf. zu keinem bestimmten Resultat über Ehescheidungen gekommen ist. Ganz eigene Aeußerungen S. 258, 260. Besonders auf dieser letztern Seite werden alle sichern Regeln wieder aufgehoben, indem es sich fast nur um eine subjectiv gewissenhafte Ueberzeugung handelt. Wenn es aber Beherzigung verdient, was S. 273, 274 über die Ehrscheidungen unserer Zeit gesagt wird, so möchten wir doch mit S. 258 nicht übereinstimmen, wo die eiserne Strenge der Vorzeit der Schlaffheit unserer Tage unbedingt vorgezogen wird. Man übersehe doch niemals die große Inconsequenz unserer Vorfahren, welche, wenn sie das eine Laster mit dem Leben bestraften, ein anderes, welches vor Gott auf derselben Linie der Strafbarkeit stand, so gut wie gar nicht bemerkten. Und wer wurde denn in jenen frühern Zeiten um des Ehebruchs willen so hart bestraft? Doch wohl nicht Fürsten, Könige und andere Große, von denen er am häufigsten begangen ward? Zur Ehre unserer Zeit müssen wir es gestehen, daß Ueppigkeit und Ausschweifung an den meisten Höfen sehr vermindert und einem edleren Sinne gewichen sind. Es konnte nicht fehlen, daß die Aussprüche des Herrn über den Eid, V. 35 — 37, eine besondere Erörterung erhalten mußten. Der Hr. Vf. erklärt, daß die neuerlich von Olshausen und Stirk vorgetragene Ansicht sonst auch die seinige gewesen sey, es jetzt aber

nicht mehr sey. Wir müssen nun geradezu sagen, daß wir die im Comment. vorgetragene Auffassungsweise mit dem eigentlichen Sinne der Worte Christi nicht zu vereinigen vermögen. Daher mag es auch gekommen seyn, daß wir den Kernausspruch V. 37 mehr umgangen, als erklärt, finden. Rec. versucht Einiges anzugeben, wodurch in die Behandlung der Lehre vom Eide so viel Verwirrung gekommen ist. Ohne Bedenken stellt man das Dilemna hin, Christus hat entweder bloß das sündliche Schwören im gemeinen Leben, oder aber alles Schwören ohne Ausnahme verboten. Wie wenig er aber das Erstere gethan haben kann, ergibt sich schon daraus, daß in seinem diesfallsigen Ausspruch über den Eid gar nicht, wie es sonst in der ganzen Bergpredigt der Fall ist, ein Gegensatz zu dem: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist — entstehen würde. Wo soll denn dießmal die eigentliche Erfüllung des Gesetzes herkommen, wenn er im Grunde genommen nur etwas verbietet, was längst untersagt worden war? Welche unrichtige Voraussetzung ist es weiter, anzunehmen, als ob das Schwören = Betheuern im gemeinen Leben an sich schon Sünde seyn müsse? Dieses kann gerade der Ausfluß eines tieffühlenden Herzens seyn, wie solches die in den Briefen eines Paulus vorkommenden unaufgeforderten Betheuerungen beweisen. Christus muß demnach das Schwören schlechthin verboten haben. Und da liegen die Gründe ganz nahe. Der Schwur ist eine äußerliche heil. Handlung, welche nicht ohne eine bestimmte äußerliche Formel gedacht werden kann. Wie sehr aber eine Formel dieser Art theils dem ganzen Geiste unserer Bergpredigt, theils dem Evangelium überhaupt entgegen ist, darf wohl als hinlänglich bekannt vorausgesetzt werden. Die Verwirklichung einer solchen Herrschaft des göttl. Geistes ist nirgends denkbar, ohne das Schwören immer unnützer und zuletzt ganz entbehrlich zu machen. Diese Ideen reihen sich ganz einfach aneinander, und darum überheben wir uns

hier jeder weitern Erörterung des Gegenstandes, welchen wir ebenfalls dem trefflichen Vf. zu einer nochmaligen Durchforschung empfehlen. . . .

Da das Gebet mit zur Moral gehört, so wollen wir noch Einiges über die Erläuterung des V. U. hinzufügen. Die Note S. 394 scheint fast zu behaupten, als ob Luther auch in seiner Bibelübersetzung, wie sonst, Vater Unser geschrieben habe, was indeß weder bei Matth. noch in der Stelle bei Lukas der Fall ist. Sonst auch hier des Trefflichen sehr viel — über die Quellen S. 383, 384, die schöne Aeußerung S. 388. — Seine volle Bedeutung erhält dieses Gebet erst im Munde eines wiedergebornen Christen.

Bei der vierten Bitte scheint auf das Unser zu wenig Gewicht gelegt zu seyn, auch vermissen wir etwas über den Zusammenhang dieser Bitte mit den drei erstern. Auch in Ansehung der fünften ist das Verhältniß unsers Vergebens zum göttlichen nicht in der dogmatischen Schärfe hervorgehoben, wiewohl manches Gute gesagt wird. Die Entwickelung der sechsten will auch noch nicht vollkommen genügen. Warum sind nicht unter andern auch die herrlichen Worte berücksichtigt worden: Es muß ja Aergerniß kommen &c. Daß sieben Bitten sind, wird gut erläutert, doch konnte auch hier noch mehr auf die drei ersten zurückgegangen werden. Die Doxologie soll unächt, aber dem Geiste des Herrn angemessen seyn. Bei ἐπιούσιος ist nicht einmal die bekannte gründliche Abhandlung im theol. Anzeiger erwähnt worden. In eben diesem Anzeiger scheint uns auch der eigentliche Sinn der 5. Bitte, ganz neuerlich, noch schärfer, als in dem vorliegenden Comment., bestimmt worden zu seyn.

Wir begnügen uns, noch einen Tadel hinzuzufügen, welcher den Schluß der Bergpredigt insofern betrifft, daß dieser, wider die sonstige Gewohnheit des Vf., in der That nur sehr dürftig bedacht worden ist. Man erinnere sich, wie unter andern Krummacher — über den Geist und die

Form u. s. w. — auf die wirklich vollendete Darstellung des Lukas aufmerksam gemacht hat.

Beigegeben findet man eine Paraphrase, die wir allenfalls auch missen könnten; dagegen halten wir es für Schuldigkeit, für das schätzbare Register — es sind eigentlich zwei — unsern freundlichen Dank auszusprechen.

M. Stein in Niemegk.

Uebersichten.

Uebersicht

der

theologischen Litteratur in den drei scandinavischen Reichen in den Jahren 1830—1833.

Geschrieben im Februar 1834.

Dänemark.

Bibelstudium.

Das gelobte Land zur Zeit des Herrn a) von Lic. Brammer, Prediger und Seminarienvorsteher (1832). Eine statistisch-geographische Beschreibung Palästinas, für gebildete, aber ungelehrte Leser, ist hier mit sorgfältiger Benutzung des früher Vorhandenen und mit geschickter Auswahl gegeben; auch empfiehlt sich die Ausführung durch lebendig durchgeführte Schilderungen der physischen wie der bürgerlichen Verhältnisse, wie sie überhaupt von einer geistigen und stylistischen Eigenthümlichkeit zeugt, deren Vorzüge jedoch oft durch eine gezierte und künstlich geschraubte Schreibart getrübt werden.

a) Die Büchertitel sind nur deutsch gegeben, weil doch am fremden Drtsorte entstellenden Druckfehlern nicht würde vorgebeugt werden können.

Historia populi Iudaici biblica usque ad occupationem Palaestinae, ad relationes peregrinas examinata et digesta (1832). Der Verfasser, Lic. Engelsloft (jetzt außerord. Prof. der Theol. an der Kopenhagner Universität) hat sich eine Aufgabe gestellt, die ohne umfassende Quellenstudien und gründliche Kritik nicht zu lösen war, hat sie aber in jeder Hinsicht auf eine Weise gelöst, die seiner Arbeit wissenschaftlichen Werth, und Ansprüche auf die Aufmerksamkeit der Gelehrten gibt. Es werden hier die wichtigsten Momente der ältesten Geschichte der Hebräer der Reihe nach durchgegangen und sorgfältig verglichen mit den Berichten oder Andeutungen, die sich vorzüglich in der babylonischen und der ägyptischen Geschichte (bei Berosus und Manetho) auffinden lassen, mit Zuziehung der Griechen und der verschiedenen bei Eusebius und Josephus erhaltenen Fragmente. Durch diesen scharfsinnig durchgeführten Parallelismus ist sowohl eine schärfere Ausmittelung der geschichtlichen Thatsachen als eine genauere Feststellung der chronologischen Momente öfters gelungen.

Fragmentum libri nominum Hebraicorum antiquissimum ex codice Parisiensi, akademisches Programm (1833) von Prof. Dr. Hohlenberg. In einer lehrreichen Einleitung wird von der Sorgfalt gehandelt, mit welcher sowohl bei Philo als bei den Kirchenvätern (Origenes, Hieronymus, Augustinus) Deutungen von den nomina propria des A. T. gegeben worden sind, von dem Zusammenhange dieser Bemühungen mit der allegorischen Auslegung, von der verschiedenen Gestalt, worin jene Deutungen zu uns gelangt sind: gewöhnlich als Marginal-Glossen in den bibl. Handschriften, mitunter auch als besondere Onomastica, in denen bald die alphabetische, bald eine gewisse Real-Ordnung befolgt wird. Fragmente solcher Lexica sind bekanntlich in der Martianäischen Ausgabe des Hieronymus mitgetheilt, aber aus einer

sehr jungen Handschrift (aus dem 16ten Jahrh.). Das hier von dem Prof. H. herausgegebene Onomasticon gehört hingegen einer Handschrift an, die Montfaucon in seiner Beschr. der Coislin. Bibl. in das 6te oder 7te Jahrh. hinaussetzt, und ist, wie das älteste, so auch das vollständigste der bis jetzt bekannten. Eine Probe hatte schon Montfaucon mitgetheilt; hier wird die erste Abtheilung, (von αλα bis ηφαθ) vollständig geliefert, von einem gelehrten Commentare begleitet, indem der Verf. mit großem Fleiße bemüht ist, sowohl die den griechischen — oft verstümmelten — Wörtern entsprechenden hebräischen anzugeben, als nachzuweisen, aus welchen Wurzeln oder andern Quellen die Deutungen herzuleiten seyen.

Ueber Absicht, Bedeutung und Resultate der wissenschaftlichen Untersuchungen der Theologen über die Schriften des N. Testts. (1833), von M. Scharling, Lector an der Academie in Soróe (jetzt ord. Prof. d. Theol. an der Univ. in Kopenhagen). Eine Art von populärer Einleitung ins N. T., indem, auf zwölf Vorlesungen vertheilt, eine beurtheilende Zusammenstellung der wichtigsten hieher gehörigen historisch-kritischen Untersuchungen gegeben wird. Der Verf. hat bei dieser Arbeit die lobenswerthe Absicht gehabt, gebildete Leser, die sich für Christenthum und Kirche interessiren, in den Stand zu setzen, über Geist und Form jener wissenschaftlichen Bemühungen ein richtiges Urtheil zu fällen, und somit auf die sicherste Weise Denjenigen entgegen zu treten, die dahin arbeiten, die biblische Kritik, als Erzeugniß und Werkzeug des Unglaubens, bei dem Volke zu verdächtigen. Die Arbeit ist mit sorgfältigem Fleiße ausgeführt, und gewährt eine klare und leicht faßliche Uebersicht; indessen möchte sie, bei den öfters ins Einzelne gehenden Untersuchungen, nicht sowohl (nach der Absicht des Verf.) für nicht-theologische Leser, als für Prediger und jüngere Theologen geeignet seyn. — Derselbe

Verf. hat (in Möllers Zeitschr. f. Kirche und Theol., 2r B.) „Beiträge zur Bestimmung der Abfassungszeit für die Briefe Pauli an die Römer und die Korinther" gegeben: eine Widerlegung der Köhler'schen Hypothesen und im Ganzen Bestätigung der Annahmen von Hug und de Wette: Br. an die Römer: J. 58 oder 59, 1 Kor.: Frühjahr 58, 2 Kor.: Sommer 58.

De authentia pastoralium quae vocantur Pauli Ap. epistolarum, ac praesertim de tempore quo scriptae sunt, akadem. Programm 1831 von dem Prof. d. Theol. (jetzt Bischof zu Aalburg) N. Fogtmann. Die, nach den neuern gründlichen Untersuchungen gewöhnlich aufgegebene, Meinung ist hier wiederum aufgenommen, nach welcher die in der Apostelgeschichte erwähnte Gefangenschaft Pauli mit dem Tode desselben geendet haben soll, mithin sämmtliche Pastoralbriefe in den Zeitraum, von dem Lukas berichtet hat, verlegt werden; indem der Verf. die Zweifel über die Aechtheit dieser Briefe zum Theil daraus herleitet, daß die Vertheidiger derselben, um den chronologischen Schwierigkeiten auszuweichen, zu der willkürlichen Annahme einer neuen, jenseits der römischen Gefangenschaft gelegenen, Epoche des Lebens Pauli die Zuflucht genommen. Diese Darstellung der Sache aber trifft das Wahre nicht. Nicht um jenen Schwierigkeiten auszuweichen, hat man die Befreiung Pauli und eine zweite Gefangenschaft ersonnen; sondern weil eine uralte Tradition diese Thatsachen beglaubigte, auch diese sich bei wiederholter Prüfung der geschichtlichen Zeugnisse bewährte, hat man diese zur Lösung der Schwierigkeiten benutzt. Der Versuch des Verf. jene Zeugnisse zu entkräften (das τέρμα τῆς δύσεως bei Clemens Rom. solle Italien seyn) kann nicht als gelungen angesehen werden; den Versuch aber einer Lösung jener Schwierigkeiten, ohne diese Annahme zu Hülfe zu nehmen, ist der Verf. schuldig geblieben.

Apocalypsis Iohanni Apostolo vindicata von

Lic. Kolthoff 1833. Ein audiatur et altera pars, gegen Ewald und Lücke gerichtet, wodurch eine genauere Revision besonders der philologischen Einwürfe gegen die Authentie der Apok. in manchen Einzelheiten wird nothwendig gemacht werden. Wenn übrigens dem Verf. die gemachten Einwürfe sämmtlich als nichtsbedeutend erscheinen und die Frage über die Aechtheit des angefochtenen Buches ein für allemal zu Gunsten desselben abgemacht, so wird der Sachverständige sich schwerlich überzeugen können, daß der Verf. bei seiner Untersuchung mit der erforderlichen Unbefangenheit zu Werke gegangen sey. Gegen die höhere Kritik ist der Verf. überhaupt sehr ungünstig gestimmt, — und daher mag es wohl kommen, daß er, die historischen Zeugnisse schon als völlig entscheidend ansehend, auf eine (gewiß sehr nöthige) schärfere Prüfung des dogmatischen Gehaltes der Apok. nicht eingegangen ist. Diese Stimmung ruhet aber nur auf einem Verkennen des Wesens dieser Kritik, die ihrer Natur nach mit handgreiflichen Beweisen ihre Sache nicht führen kann; wenn es z. B. den kritischen Gegnern der Apok. zur Last gelegt wird, daß sie nirgends mit Bestimmtheit angegeben haben, wie groß der Unterschied der Sprache in verschiedenen Schriften seyn dürfe, ohne daß die Identität des Verfassers geläugnet werden müsse, auch behauptet, daß sie den Standpunct der wissenschaftlichen Forschung verrückt haben, indem sie sich zuletzt auf ein unmittelbares Gefühl, einen innern Tact beriefen. Auch hat der Verf. die Kritik selbst von einem leichtfertigen Gebrauche derselben so wenig geschieden, und die Nothwendigkeit einer freien Handhabung derselben zum wahren Gedeihen der christl. Kirche so wenig im Auge behalten, daß er, von dem Grundsatze eines in der Kirche unabänderlich festgestellten Kanons ausgehend, jede kritische Untersuchung, die zu einem der Authentie dieses oder jenes kanonischen Buches ungünstigen Resultate führt, als der Wahrheit und der Frömmigkeit widerstre-

bend und als, nach den Grundgesetzen der Kirche, verwerflich erklärt.

Als Probe einer Uebersetzung der historischen Bücher des A. Tests. hat der Stiftpropst Frost in Rib eine Uebersetzung des fünften Buches Mos. (1833) herausgegeben mit einigen erläuternden Anmerkungen, die jedoch zu mehreren Ausstellungen Veranlassung gegeben. Der Bischof in Laaland, Dr. N. Möller hat seine Uebersetzung der prophetischen Bücher durch einen zweiten Band (1830) beendigt, und durch diese im Ganzen sehr gelungene Arbeit sich neue Verdienste um die biblische Litteratur erworben, und ein verständiges und erbauliches Bibellesen auf die rechte Art gefördert. Auch dieser Uebersetzung sind Anmerkungen beigefügt, denen größtentheils, der Auswahl wie der Form nach, das Lob der Zweckmäßigkeit gebührt.

Von demselben Verfasser ist auch zur Uebersetzung des N. Tests. ein verdienstlicher Beitrag gegeben: „Sämmtliche Briefe der Apostel, übersetzt und mit den nöthigsten Anmerkungen versehen" (1831). Die Uebersetzung ist, wie die ältern von Bastholm und Guldberg, freier gehalten, indem das Verstehen der dunkleren Stellen durch kurze Zusätze und Erläuterungen, die in den Text eingeschoben, durch den Druck aber von demselben unterschieden sind, erleichtert wird. Ueber das zu Wenig und zu Viel darf einmal bei Arbeiten dieser Art im Einzelnen ein zusammenstimmendes Urtheil nicht erwartet werden, und so wird auch hier bald ein unnöthiges Abweichen von der alterthümlichen Sprachweise gemißbilligt, bald ein freieres Verfahren vermißt werden können. Nach der Ueberzeugung des Ref. ist die Paraphrase geeigneter, jene Schwierigkeiten zu vermeiden und die Bedürfnisse ungelehrter Bibelleser zu befriedigen, als eine sogenannte freiere Uebersetzung, die sich weder dem Buchstaben anschließen will, noch sich von demselben losmachen darf. Auf jeden

Fall aber ist es eine wichtige Aufgabe, die verschiedenen Gesichtspuncte festzuhalten, aus welchen die h. Schrift als Norm der Lehre und als Erbauungsbuch betrachtet werden muß, und die Bearbeitung derselben zum kirchlichen und zum häuslichen Gebrauche zu unterscheiden. Versuche, diese Grenzlinie zu ziehen und praktisch darzustellen, haben auf dankbare Anerkennung gerechten Anspruch.

Cantici Deborae interpretatio (1833), v. Chr. Kalkas, Adj. an der gelehrten Schule in Odense. Die Auslegung zeugt von ausgezeichneten Kenntnissen der hebr. Sprache und von kritischer Benutzung der Hülfsmittel; neben den neuesten Auslegern sind auch die alten jüdischen Commentatoren, vorzüglich Kimchi und Aben-Esra sorgfältig zu Rathe gezogen. Eine historisch-kritische Einleitung — zur Geschichte der Auslegung des A. Ts. — ist vorausgeschickt.

Anmerkungen zu dem Briefe an die Galater (in Möllers N. theol. Bibl. 1831), vom kön. Confessionarius Dr. Mynster. Der Verf., der früher zu diesem Briefe die Einleitung herausgegeben hatte (auch in dessen kl. theol. Schriften übersetzt), fand sich durch Winers Commentar zur Mittheilung dieser Anmerkungen veranlaßt. Die Behandlung ist aphoristisch, indem der Verf. weder philologische Observationen noch Beurtheilung verschiedener Erklärungen geben wollte, sondern sich auf eine kurze Begründung derjenigen beschränken, die seinem Urtheile nach den Vorzug verdiente. Auch bei dieser Unvollständigkeit fehlt es an beherzigungswerthen Andeutungen und Winken nicht.

Exegetische Beiträge, vom Pastor, Mag. Möller (ibid.). Matth. 12, 39. 40: Bei Matth. sowohl als bei Luk. müsse *σημεῖον Ἰωνᾶ* auf die Auferstehung Jesu bezogen werden. Joh. 8, 46: *ἁμαρτία* müsse nicht durch „Sünde", sondern durch „Unwahrheit" (pravitas doctrinae, non morum) übersetzt werden. 1 Kor. 15, 29. 30: Der

Verf. erklärt ποιεῖν in der Bedeutung: ὑμνεῖν, ᾄδειν, προφητεύειν, und übersetzt den 29ten Vers: „Warum sollten die, welche getauft werden, den Lobgesang anstimmen um der Todten willen (Christus und die verstorbenen Christen), wenn die Todten gar nicht auferstehen?" Den 30sten Vers interpungirt er: τί καὶ βαπτίζονται; ὑπὲρ αὐτῶν τί κ. τ. λ., und übersetzt: „Und warum werden sie getauft? und um ihretwillen warum setzen wir uns jede Stunde der Gefahr aus?"

Betrachtungen über die Bibel, vom Pastor J. Hornsyld (1831). Eine Art von populärem Commentar über den Inhalt der heil. Bücher: das Buch athmet warmes religiöses Gefühl, welches durch eine eigenthümliche Gabe zu lebhaften, mitunter treffenden Schilderungen von Charakteren und Lebensverhältnissen unterstützt wird; die daraus entspringenden Vorzüge der Darstellung geben zum Theil Entschädigung für eine ermüdende Weitschweifigkeit, die durch Mangel an reinerem Geschmack und durch sehr beschränkte Ansichten auf dem Gebiete der Dogmatik noch beschwerlicher wird.

Systematische Theologie.

Hier möge zuerst die Einleitungsschrift „Betrachtungen über das theologische Studium" von Prof. Dr. Clausen (1833) erwähnt werden, — eigentlich Betrachtungen über die Freiheit, ohne welche die theol. Wissenschaft nicht gedeihen, und über die Bedingungen, unter welchen jene Freiheit erst hinreichend gesichert heißen könne. Der Verf. macht auf das Mißverhältniß aufmerksam, wenn der Theologie neben andern Fächern der Wissenschaft der Platz eingeräumt ist, wenn zur Erreichung des gemeinschaftlichen Zweckes, Erkenntniß der Wahrheit, ihr die gemeinschaftlichen Mittel, freie Forschung und freie Mittheilung zuerkannt werden, während auf der andern Seite die Vorstellung als recipirt zu betrachten ist, die

Grenzen der dem Theologen in der wirklichen Welt einzuräumenden Freiheit müssen nicht allein aus der Natur einer christlichen Theologie hergeleitet, sondern nach allerlei positiv traditionellen Einschränkungen und conventionellen Rücksichten bestimmt werden. Den Grund dieses Mißverhältnisses zwischen Theorie und Praxis sucht der Verf. in der Art und Weise, wie das Verhältniß zwischen Kirche und Staat nach der Reformation sey aufgefaßt und entwickelt worden: die Folge sey ein gewisser unkirchlicher Charakter, der — namentlich in den lutherisch-evangelischen Staaten — immer deutlicher hervorgetreten sey, und sich überall nachweisen lasse: in dem mißlungenen Verhältnisse, worein der Buchstabe der symb. Bücher zu der Glaubenslehre, der Buchstabe der liturgischen Vorschriften zu dem Cultus, der Einfluß der Juristen zu dem der Geistlichen und der Gemeinden auf die kirchlichen Angelegenheiten getreten ist. Der nach und nach wieder errungenen Freiheit fehle es noch immer an öffentlicher Anerkennung von Seiten des Staats, mithin an sicherem Gebrauche von Seiten der Theologen; diese mißliche Lage aber könne nicht ohne nachtheiligen Einfluß bleiben; denn so wie dem gewöhnlichen Systeme der nachsichtigen Duldung von Seiten der weltlichen Autoritäten ein Verkennen der Bestimmung der theol. Wissenschaft, ein Bezweifeln der glaubensreinigenden und glaubenstärkenden Kraft derselben zum Grunde liegt, so werde allerdings durch jenes System diese wohlthätige Kraft getrübt und gelähmt, indem die Theologen in Versuchung gerathen, die wissenschaftliche Reinheit, welche Aufrichtigkeit des Herzens und Offenheit der Sprache erheischt, den schwierigen Zeitverhältnissen aufzuopfern. — Angeknüpft sind noch mehrere Vorschläge zur Förderung eines freiern und gedeihlichern Studiums der Theologie auf der Universität und zur Abhaltung verschiedener diesem entgegenstehenden Mängel und Mißbräuche;

diese Vorschläge sind aber meistens auf die Verhältnisse im Vaterlande des Verfs. berechnet.

Die Schrift des Confessionarius Dr. Mynster: Ueber den Begriff der christlichen Dogmatik (1831), darf hier nur der Vollständigkeit wegen genannt werden, da sie, ursprünglich deutsch geschrieben, gleichzeitig mit ihrem Erscheinen in dänischer Sprache den Lesern der theol. Studien und Kritiken bekannt ward.

Beweis, daß sich die christl. Kirche nicht auf das apostolische Symbolum, sondern auf die heil. Schrift gründet, von J. Stochholm, Stiftspropst in Aalburg (in Möllers N. theol. Bibl. 1832). Diese Abhandlung ist gegen den Pastor Grundtvig, namentlich gegen nachstehende Grundsätze seines Systems gerichtet: 1) „Das mündliche Glaubensbekenntniß bei der Taufe ist von aller Schrift unabhängig, und, als einstimmiges Zeugniß der Gemeinde von ihrem Glauben, das gültigste geschichtliche Zeugniß von dem, was alle Christen vom ersten Anfang an geglaubt haben." 2) „Dieses Glaubensbekenntniß, als Bedingung der Aufnahme in die christliche Kirchengemeinschaft, ist die unabänderliche Glaubensregel, das Grundgesetz der Kirche, welches, mit der Taufe unauflöslich verbunden, die einzige hinlängliche Scheidewand setzt zwischen der Kirche und der Welt, oder zwischen dem wahrhaft Christlichen und dem, das nicht dieses ist." 3) „Das mündliche Wort bei den Sacramenten und insbesondere das Glaubensbekenntniß ist die Grundregel der Bibelauslegung, nach welcher sich jeder Schriftgelehrte, der in der christl. Kirche bleiben will, richten soll und muß." 4) „Die Bibel ist weder ursprünglich die Glaubensregel in der christl. Kirche gewesen, noch kann sie es ihrer Beschaffenheit zufolge seyn." Eben diese Sätze sind, dem Wesentlichen nach, in den neueren Zeiten so oft wiederholt worden, eben so oft beleuchtet und berichtigt, und das ihnen etwa zum Grunde liegende Wahre so sorgfältig

von dem Irrthümlichen geschieden, daß eine erneuerte Prüfung überflüssig scheinen könnte, zumal eine solche, die in wissenschaftlicher Umsicht und Schärfe keine Vergleichung mit den schon vorhandenen verträgt. Indessen mag auch dieser Beitrag ganz an Ort und Stelle gewesen seyn; es handelt sich hier, wie der Verf. bemerkt, um keinen besondern Lehrsatz, sondern um das Princip der evangelischen Kirche; und wenn ein talentvoller Schriftsteller dahin arbeitet, jene Paradoxen in den Gemeinden als die wahre Orthodoxie populär zu machen, muß das Gegengewicht ebenfalls in der Gabe der Popularität und in einer besonnenern Anwendung derselben gesucht werden.

„Sind die Apostel von der eigenen Lehre abgewichen" — und: „Widerstreiten sich wirklich die Apostel Paulus und Jacobus in der Lehre von der Rechtfertigung", zwei Abhandlungen vom Bischof Dr. R. Möller (in Möllers Zeitschr. f. Kirche u. Theol. 1831—33). In der letzten entscheidet sich der Verf. (zunächst gegen de Wette) für die Meinung: Jacobus habe allerdings auf die Lehrart Pauli Rücksicht genommen (die Gegengründe Neanders in seinen Gelegenheitsschriften werden kürzlich geprüft), sey aber durch die Erfahrung, wie jene Lehre von heuchlerischen Bekennern Christi gemißbraucht werde, veranlaßt worden, die praktische Seite der Rechtfertigung hervorzuheben, ohne dabei dem Kerne der paulinischen Lehre nahe zu treten. Die erste Abhandlung führt gegen die Behauptungen Böhmes in seiner Schrift: „Die Religion Jesu Christi", den Beweis der Conformität der Lehre Jesu und der Apostel in den Hauptstücken von der Messianität Jesu und seiner göttlichen Hoheit, so wie von dem versöhnenden Tode Christi. Der Verf. hat eine gute Sache vertheidigt, auch meistens mit guten Waffen; jedoch würden diese durch ruhigere Haltung des Apologeten und überhaupt durch genaueres Trennen des wissenschaftlichen und des erbauli-

chen Vortrages, an Kraft gewonnen haben; auch dürfte gerade eine unbefangene Darstellung der Verschiedenheiten in der Lehre Jesu und der Apostel erforderlich seyn, damit nachher die höhere, jene Verschiedenheiten in sich aufnehmende, Einheit ins volle Licht hervortreten könne.

Betrachtungen über den Mißbrauch und den rechten Gebrauch symbolischer Bücher, vom Prof. Dr. Clausen (1831).

Ueber die Stellung des geistlichen Standes als christlich-protestantischen Lehrstandes in Dänemark, von Dr. N. Faber, Stiftsprobst in Odense (1832).

Ueber symbolische Bücher in der lutherischen Kirche, von W. Rothe, Lic. d. Theol. u. Prediger (1833).

Die drei Verfasser begegnen sich, bei aller Verschiedenheit sowohl in der Behandlung im Ganzen als in der Ausführung einzelner Puncte, in den Hauptmomenten auf erfreuliche Weise: Der Symbolenzwang (die Anwendung symbolischer Bücher nach ihren Einzelnheiten als absolute Regel, gleichviel ob norma credendorum oder docendorum) widerstreitet allen höheren Interessen der Kirche, indem diese sich nicht Einheit des Bekenntnisses, sondern Einheit des Glaubens zum Ziele vorgesetzt hat; diese kann aber nur von innen heraus sich bilden; so wie jenes System des Zwanges mit den Grundsätzen der Reformation und den Aeußerungen der Kirche zu jeder Zeit, wo sie sich selbst verstanden hat, nicht weniger als mit den, allen protestantischen Ländern gemeinschaftlichen Anstalten für die freie wissenschaftliche Bildung der angehenden Theologen in dem grellsten Widerspruche steht. Als Zeugnisse hingegen der christlichen Wahrheit, als welche sie zu allen Zeiten ihrem wesentlichen Inhalte nach werden anerkannt werden, dienen die symb. Bücher dazu, das Auge auf die bedeutungsvollen Hauptpuncte der evangelischen Gemeinschaft hinzulenken, mithin zur Unterhaltung und

Stärkung des Geistes; auf welchem die wahre Einheit der Kirche beruht. Die rechte Deutung und Anwendung der symb. Bücher setzt aber Bildung und Kenntnisse voraus, die nur bei Geistlichen zu erwarten sind; und der häufige Mißbrauch derselben zur Beeinträchtigung der evangelischen Freiheit läßt sich daher ohne Schwierigkeit aus dem herkömmlichen Zustande der protestantischen Kirchenverfassung erklären.

Die symbolischen Bücher der dänischen Kirche, lateinisch und dänisch, nebst geschichtlichen Erläuterungen, von Mag. J. C. Lindberg (1830). Ein genauer Abdruck des gewöhnlichen Textes, wobei man aber bei dem apost. Symb. kritische Vergleichung der verschiedenen Recensionen vermißt, so wie bei dem nicäischen Symb. die Beifügung des griechischen Originals, und bei der augsb. Conf. jede nähere Auskunft über die Ausgabe, die zum Grunde gelegt worden ist. Die geschichtlichen Erläuterungen gehen besonders darauf aus, dem apost. Symb. den apostolischen Ursprung zu vindiciren: „Die neuere Behauptung" — heißt es — „daß das apostolische Glaubensbekenntniß nicht apostolisch seyn solle, ist ganz verwerflich, grundlos und grundfalsch, und die Gelehrten haben sich zu schämen bei einem so unverantwortlichen Zeugenverhör gegen die Grund-Christlichkeit des Glaubens, auf welchen sie getauft sind sowohl als wir." Der Verf. zielt bei diesen Worten vorzüglich auf die Berufung auf die Zeugnisse Rufins und des jerusalemischen Cyrills. Allein was Rufin betrifft, so „ist er — wie sich der Verf. ausdrückt — in den letzten Tagen zu einer solchen Ehre unter den Ketzern gekommen, daß sein Christenthum und seine Ehrlichkeit wohl etwas verdächtig wird; was er über Symbole anderer Kirchen anführt, werden wir dahin stehen lassen müssen, weil darauf kein sicherer Schluß zu bauen ist; daß er das Glaubensbekenntniß kennt, wie es in andern Gemeinden bei der Taufe gebraucht wurde,

hat er nicht angemerkt, und daß irgend eine andere Quelle sicher seyn könne, muß ich gänzlich läugnen" u. s. w. Wenn ferner Cyrill aus Jerusalem als Zeuge aufgeführt wird, daß die Niederfahrt zur Hölle in dem Symbole der jerusalemischen Gemeinde zu seiner Zeit gefehlt habe, indem dieses Glied bei seiner Aufzählung der einzelnen Theile des Symbols ausgelassen ist, so will der Verf. dieses unzweideutige Zeugniß dadurch aus dem Wege räumen, daß Cyrill in seinen beigefügten Erläuterungen des Symbols die Niederfahrt ausdrücklich mit erwähnt. Bei dieser Veranlassung spricht sich der Verf. folgendermaßen aus: „Wahrlich, man muß jenen Kritikern auf die Finger sehen, ehe man ihren feierlichsten Versicherungen den geringsten Glauben beimißt; denn wenn wir auch die Ursache solcher falscher Angaben unbeurtheilt, und es dahin stehen lassen, ob Mangel an Genauigkeit oder an Ehrlichkeit sie dahin gebracht habe, solche Zeugnisse anzuführen, unwerth alles Zutrauens werden sie uns auf jeden Fall, und mit ihnen zugleich der ganze Haufe, der sich in den Staub vor ihnen verneigt, auf sie bauet und in Irrthum geführt wird; wahrlich sie sind blinde Blindenführer!" — Eine andere Frage, von welcher Zeit an die augsb. Conf. in die dänische Kirche als symbolisches Buch eingeführt worden sey, wird von dem Verf. so beantwortet: „Ich bezweifle es keinesweges, daß die augsb. Conf. bei uns sogleich als symbolisches Buch angesehen und betrachtet worden ist, wenn auch einige Zeit vergangen seyn mag, ehe sie als solches in unsern Gesetzen genannt ist." Diese Sache ist aber schon längst von den Geschichtsforschern ins Reine gebracht. Vierzig Jahre nach der Reformation (im J. 1574) ist zuerst, in Veranlassung der krypto-calvinischen Streitigkeiten, auf die augsb. Conf. als Lehrnorm hingewiesen; hundert Jahre nach der Reformation (im J. 1625) kommt die erste Verpflichtung darauf vor (der kopenhagener Professoren), und noch vierzig Jahre vergingen, ehe die Normal-Auto-

rität der augsb. Conf. durch öffentliches Gesetz anerkannt wurde. Man sieht, daß dieser Verfasser sich die Geschichte nicht unbequem werden läßt.

Historische Theologie.

Historia ecclesiastica synoptice enarrata I. II., von P. T. Hald, Lic. d. Theol. und Prediger (1830—32). Der Verf. hat den Versuch gemacht, zwischen der Geschichtserzählung und der tabellarischen Form die Mitte zu halten; die größeren Perioden sind in kleinere Abschnitte getheilt, so wie eine neu eingetretene oder wesentlich modificirte Richtung der christlichen Lehre, des christlichen Lebens oder der kirchlichen Verhältnisse eine Abtheilung zu machen schien; in den einzelnen Abschnitten sind wiederum die Gegenstände auf gewisse Hauptpartheien zurückgeführt, die zwar tabellarisch, aber ausführlicher, als es zu geschehen pflegt, behandelt sind. Es fragt sich aber, ob bei dem Bestreben, das Eigenthümliche verschiedenartiger Methoden zu vereinigen, nicht eher zu verlieren als zu gewinnen sey; Ref. wenigstens hat sich mit der Anlage des Buches nicht befreunden können, weil er das compendiarische Zusammenhäufen des Stoffes für das Studium der Kirchengeschichte störend gefunden hat. Unabhängig aber von dem Urtheile über die Zweckmäßigkeit, gebührt der Arbeit das Lob eines ernsthaften wissenschaftlichen Strebens; und wenn in dem ersten Bande (die 6 ersten Jahrhunderte enthaltend) die Behandlung im Einzelnen Verschiedenes zu wünschen übrig ließ, so hat der zweite Theil in dieser wie in jeder andern Rücksicht entschiedene Vorzüge, die eine Fortsetzung der kirchengeschichtlichen Studien des Verfs. wünschenswerth machen. Der zweite Theil umfaßt den Zeitraum vom J. 604—858, welcher nach der Anordnung des Verfs. in fünf kleinere zerfällt: Aevum Monotheletismi (604—726), Aevum Bonifacii (727—768), Aevum Caroli M. (768—814), Aevum Ludovici Pii (814—840), Aevum imperii Francici tricipitis (840—858).

Die Ausführung zeugt überall von fleißigem und gründlichem Studium der Quellen.

De Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita, von C. T. Clausen, Lic. d. Theol. u. Prediger (1831). Die Geburt und Erziehung des S., seine konstantinopolitanische Gesandtschaft, seine privaten und bürgerlichen Verhältnisse, Antritt des bischöflichen Amtes und Führung desselben bis zu seinem Tode, nebst Beiträgen aus den Schriften des S. zur Geschichte Libyens — machen den Inhalt dieser mit rühmlichem Fleiße ausgearbeiteten Schrift aus, in der zugleich auf die kirchlichen und politischen Verhältnisse des Zeitalters in weiterem Umfange Rücksicht genommen ist. Auch über die theologischen Eigenthümlichkeiten des S. und seine platonisirende Behandlung der christlichen Lehre fehlt es nicht an wichtigen Aufschlüssen aus den Schriften des in vielfacher Hinsicht merkwürdigen Mannes, in Beziehung namentlich auf die Ewigkeit der Welt, die Präexistenz der Seelen und die geistige Bedeutung der Auferstehungslehre. In der vielbestrittenen Frage über das chronologische Verhältniß zwischen der Taufe des S. und seiner Ernennung zum Bischof entscheidet sich der Verf. für die Meinung, daß die Taufe und der Antritt des bischöflichen Amtes gleichzeitig gewesen seyen, so daß er noch als Heide soll zum Bischof ernannt worden seyn. Ref. erkennt auch hier den Versuch einer genauen und gründlichen Beweisführung, jedoch ohne von der Richtigkeit des Resultats sich überzeugen zu können; eine so beispiellose und an sich unglaubliche Irregularität darf nur nach schlagenden Beweisgründen angenommen werden; Ref. findet es aber noch immer bei weitem leichter, die Schwierigkeiten, die der entgegengesetzten Meinung entgegenstehen (vorzüglich Aeußerungen des S. selbst), zu beseitigen. Zur Aufhellung verschiedener dunkler Puncte in der Geschichte jener Zeit geben auch die angehängten Tabellen einen verdienstlichen Beitrag, — die Frucht mühsamer chronologischer

Untersuchungen, denen es gelungen ist, die richtige Zeitfolge der 150 Briefe des S. mit Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit zu bestimmen.

Untersuchung über die sogenannten Johannis-Christen, von Lic. Brammer (in Möllers N. theol. Bibl. 1832). In einer früheren (auch in den theol. Stud. erwähnten) Dissertation hatte der Verf. sich die Aufgabe gesetzt, den Beweis zu führen, daß im N. T. so wenig als bei den Kirchenvätern Spuren einer christlichen Parthei vorkommen, die mit diesem Namen genannt werden könne. An jene Untersuchung schließt sich die gegenwärtige, die sich mit der Frage beschäftigt: mit welchem Rechte der Name Johannis-Christen der vorhandenen Secte der Zabier beigelegt worden sey. Außer dem liber Adami hat der Verf. bei dieser Untersuchung auch die Nachrichten der Reisenden und Missionaire benutzt; er macht aber auf die Unsicherheit dieser Quellen aufmerksam, und ein gesunder kritischer Tact hat sich überall bei der Prüfung und Benutzung derselben bewährt. Die Resultate der Untersuchung sind diese: daß die Zabier keine Christen sind, indem sie von dem Glauben an Jesum als den Messias, von dem Gebrauche der Sacramente und der heiligen Schrift so weit entfernt sind, daß ihre Religions-Bücher vielmehr eine antichristliche Tendenz verrathen; — ferner, daß sie eben so wenig den Täufer als Messias bekennen: dieser nimmt in dem Aeonen-System der Zabier einen ganz untergeordneten Platz ein, so wie überhaupt bei ihnen die Messias-Idee nirgends zum Vorscheine kommt. Auch die Abstammung von den Schülern des Täufers glaubt der Verf. nach den vorliegenden Gründen, besonders aber auch nach dem antijüdischen Charakter ihrer Lehren und Gebräuche, gänzlich aufgeben zu müssen. Da indessen die Tradition von diesem Ursprunge bei den Zabiern selbst zu Hause ist, hat der Verf. den Versuch gemacht, durch Hypothesen diese Tradition mit

jenen Resultaten zu combiniren. So wie er geneigt ist, die von Hegesippus bei Eusebius erwähnten Hemerobaptisten als Schüler des Täufers und ihre Nachkommen anzusehen, so findet er den Ursprung der Zabier von einem Pseudo-Johannes wahrscheinlich, der den Namen des Täufers sich zu Nutzen habe führen wollen, nach vergeblichen Versuchen aber in Palästina sich mit seinen Anhängern nach Persien geflüchtet habe; der Verf. deutet dabei noch auf den Simon Magus hin, als wohlgeeignet, diese Rolle auf sich zu nehmen. Uebrigens hat der Vf. es nicht unterlassen, diese Hypothesen von den geschichtlich begründeten Resultaten bestimmt zu unterscheiden.

Beiträge zur Geschichte des nestorianischen Streites, besonders aus einem bisher ungedruckten syrischen Fragment, von J. F. Fenger, Lic. d. Theol. u. Prediger (1833). Der Verf. bemerkt, daß bei den Untersuchungen über die nestor. Streitigkeiten der Mangel an Berichten des Nestorius selbst und seiner Anhänger von jeher fühlbar gewesen ist; als Beiträge zum Ausfüllen dieser Lücke hat der Verf. während seines Aufenthalts in Rom aus dem vaticanischen Codex, aus welchem schon Assemann die Anathemen des Nestorius herausgegeben hat, neue verschiedene syrische Fragmente abgeschrieben; von diesen hat er hier ein Fragment geschichtlichen Inhalts mitgetheilt, worin ein kurzer Abriß der Haupt-Katastrophe in dem nestorianischen Streite gegeben ist; über das Zeitalter hat der Verf. keine Entscheidung gewagt, sieht es aber als erwiesen an, daß die syrischen Kirchenhistoriker aus dem 7—9. Jahrhundert benutzt sind. An diese Mittheilung knüpft der Verf. eine Geschichtserzählung der wichtigsten Momente jenes Streites, mit bestimmter Rücksicht auf die in jenem Fragmente enthaltenen und von der gewöhnlichen Darstellung abweichenden Angaben, um durch Vergleichung das Wahre auszumitteln, z. B. über die Ursachen der Erbitterung der

Mönche, so wie der Pulcheria gegen den Nestorius, über die erste Veranlassung des Zwistes und die Art der Entscheidung. Auch abgesehen indessen von dem völlig unbestimmten Alter und Ursprunge jenes Fragments, ist es nur Weniges und von geringer Bedeutung, was aus demselben für die Geschichte gewonnen wird. In einem Anhange sind noch drei kleine Fragmente des Nestorius dogmatisch-polemischen Inhalts hinzugefügt.

Vita Andreae Sunonis, Archiepiscopi Lundensis (1830). — **Vita Lagonis Urne Episcopi Roeskildensis**, I. II. (1831. 1833). Drei Programme zu den Feierlichkeiten der Bischofsweihen, von Dr. P. E. **Müller**, Bischof von Seeland. **Andr. Sunesen** war im Anfange des 13. Jahrhunderts Erzbischof in Lund, Nachfolger des berühmten Absalon, durch Gelehrsamkeit, Reinheit der Sitten und amtliche Tüchtigkeit gleich ausgezeichnet. Als Kanzler vor dem Antritte des bischöflichen Amtes hatte er wesentlichen Antheil an den Verhandlungen zwischen dem französischen Könige Philipp August und dem dänischen Könige Knut dem Sechsten wegen der von Philipp verstoßenen Königin Ingeborg, welche Schwester des dänischen Königs war; als Erzbischof hatte er den schwierigen Posten eines Vermittlers zwischen dem hochstrebenden Pabste Innocenz III. und dem siegreichen Könige Waldemar II., und es fehlte nicht an Gelegenheiten, wo die politischen und die hierarchischen Interessen in Conflict mit einander geriethen. — **Lage Urne** war Bischof in Roeskilde unter den Königen Christian II. und Friederik I., und erlebte unter diesem die Vorspiele zur Einführung der Reformation († 1529). Während der Regierung Christian II. hatte er auf die Staatsgeschäfte bedeutenden Einfluß, war auch von dem Papste Leo X. mit der Untersuchung beauftragt wegen einer Streitsache zwischen dem Könige und dem norwegischen Bischofe Carl in Hammer, der, als Anstifter einer Verschwörung gegen

den König, von diesem ins Gefängniß geworfen und da gestorben war; die Untersuchung fiel zu Gunsten des Königs aus. Später, nachdem der König wegen seines grausamen Verfahrens mit den Ständen der Reiche zerfallen war, kündigte auch der Bischof ihm Treue und Gehorsam auf. Wie er sich früher des päbstlichen Legaten Arcemboldus und seines Ablaßhandels mit Wärme angenommen hatte, arbeitete er auch hernach den antihierarchischen Bewegungen aus allen Kräften entgegen; er regte den gelehrten Mönch in Kopenhagen Paul Eliä zum Vertheidigen der gefährdeten Kirche auf, und lud schriftlich Eck und Cochläus ein, in derselben Absicht nach Dänemark zu kommen. — Beide Monographieen empfehlen sich, wie die früheren größern Arbeiten des Verfs. auf dem Gebiete der nordischen Geschichte, durch gründliche Gelehrsamkeit und geschmackvolle Behandlung.

Methodistische Laienprediger, von Mag. Scharling, Lector an der Acad. in Soröe (1832). Eine gut redigirte Darstellung des in vielen Rücksichten merkwürdigen und lehrreichen kirchlichen Phänomens, nach der Biographie Wesleys von Robert Southey in der Krummacherschen Bearbeitung.

Gedächtnißschrift über A. H. Niemeyer, von Prof. Dr. J. Möller (in dessen Zeitschr. f. Kirche u. Theol. 1832). Die biographische Schrift von Jacobs und Gruber ist zu Grunde gelegt; gleichwohl aber ist die Arbeit von Seiten der Ausführung als eine selbstständige anzusehen. Keine Biographie war in einer Zeitschrift, die zunächst für die Geistlichkeit bestimmt ist, mehr an ihrer Stelle; denn kein deutscher Theolog hat sich um die pastorale Bildung der ältern, noch im Amte stehenden Geistlichen in Dänemark größere Verdienste erworben, und keiner mag in weiterem Kreise sich dankbarer Jünger erfreut haben. Leichtes Auffassen und Aneignen, lebendige und fließende Darstellung, mit wahrheitsliebender Billigkeit verbunden, bezeichnen diese Schrift, welche die Reihe

vieler, oft sehr gelungener Biographieen aus einer Feder, die zu früh niedergelegt werden mußte, würdig beschließt.

Die biographische Skizze des Bischofs Münter von dem Confessionarius Dr. Mynster ist den Lesern dieser Zeitschrift bereits bekannt. An diese knüpft sich des Prof. Möllers Oratio funebris in memoriam D. Frid. Münteri, die bei der akademischen Gedächtnißfeier des verstorbenen Bischofs gehalten wurde.

Zu der kirchengeschichtlichen Litteratur gehören noch die Actenstücke der theologischen Polemik, insofern diese, auch wo sie nicht unmittelbar, dem Inhalte und der Form nach, für die Wissenschaften Ausbeute liefern, wichtige Beiträge zur geistigen Charakteristik der jedesmaligen Zeit abgeben, auch, wie sie selbst von tiefer liegenden Bedürfnissen und Regungen im Geiste zeugen, also auf die Gestaltung des geistigen Lebens für die Zukunft Einfluß haben. Kein anderes Land hat zu den kirchlich-theologischen Reibungen in Deutschland eine so vollständige Parallele aufzuweisen als Dänemark, die aber bei aller Vollständigkeit ihre sehr eigenthümlichen Seiten hat, einmal diese, daß die aufregende Parthei größtentheils auf gedruckten Blättern sich ausgesprochen hat, von denen es mit Wahrheit heißt, wie Dr. Mynster von ihnen schrieb, „daß man ihnen zu viel Ehre thun würde, wenn man sie zu unserer theologischen Litteratur zählen wollte"; — sodann daß diese Fehden sich in Dänemark gewöhnlich vor den Gerichten mit eben so ärgerlichen als nichtssagenden Injurienprozessen endigen. Wenn das Unwürdige in der Art des Streitens, Jahre lang hindurch geduldet, allerdings von einem Zustande zeugt, wo es unter den stimmberechtigten Männern, Geistlichen und Theologen, an kräftigem Gemeingeiste fehlt, um auf die religiösen Urtheile und das sittliche Gefühl des Volks gehörig einzuwirken und das Treiben einzelner Partheigänger einigermaßen zu zügeln, so darf es nicht übersehen werden, wie viel zu einer fortdauernden trau-

rigen Verwirrung der Verhältnisse eine Gesetzgebung beiträgt, die dem angegriffenen Geistlichen ausdrücklich vorschreibt, den ehrenschänderischen Angreifer gerichtlich zu belangen, während sie auf der andern Seite eine befriedigende Entscheidung unmöglich macht, indem auch solche Rechtssachen, die sich um dogmatische Sätze drehen, und ohne theologische Untersuchungen schlechterdings nicht entschieden werden können, bei den gewöhnlichen Gerichten verhandelt werden, mit Ausschließung jedes Einwirkens von Seiten irgend einer geistlichen Behörde auf die Entscheidung der Sache. Bei alle dem nimmt Ref. keinen Anstand, die Worte des so eben genannten Verfs. zu den seinigen zu machen: „Niemand kann weiter davon entfernt seyn, die frechen Angriffe auf die persönliche Ehre, die wir jetzt häufig in gedruckten Schriften lesen müssen, zu entschuldigen; Niemand kann, was darin sich auf unser kirchliches Wesen bezieht, mit tieferem Abscheu und Schmerz vernommen haben; dennoch ziehe ich ohne Bedenken die gegenwärtigen Bewegungen in unserer Kirche, aller Ausartungen ungeachtet, bei weitem der Todesstille vor, die einige Jahre früher Statt fand. — Will man Leben, so muß man auch Bewegung wollen; und wo Bewegung ist, da wird diese, wie die Menschen einmal sind, manchmal bösartig werden, mitunter auch in recht widriger Gestalt ausbrechen." Genauer auf jene Polemik einzugehen, ist hier der Ort nicht, weil sie zu der Wissenschaft in keiner sonderlichen Berührung steht. Als d i e t h e o l o g i s c h e B a s i s kann der schon oben angeführte g r u n d t v i g ' s c h e S a t z v o n d e m h ö c h s t e n u n d u n b e d i n g t e n A n s e h e n d e s a p o s t o l i s c h e n S y m b o l u m s, als des lebendigen Wortes in der Kirche, in Glaubenssachen angesehen werden; auch über Glauben und gute Werke ist mit vielen Worten und trüben Begriffen gelegentlich gestritten worden. Vor Allem aber haben sich die Polemiker auf den Fels der Staatsgesetze zurückgezogen, und

von dort aus mit den Waffen der symbolischen Bücher, des Königsgesetzes, des Rituals u. s. w. Ausfälle gethan, dann und wann nicht ohne strategische Kunst, jedoch ohne Erfolg; nachdem die ungestüme Forderung, die mit ihnen zerfallenen Theologen und Geistlichen aus der Staatskirche zu verweisen, unbeachtet geblieben war, hat ebenfalls das später eingereichte Gesuch um Bildung einer selbstständigen Gemeinde nur eine abschlägige Antwort bewirkt. Die ganz eigenthümliche Popularität (im allerweitesten Sinne des Wortes) in der Beweisführung und der ganzen Behandlungsweise und Schreibart nimmt diesen polemischen Schriften den Anspruch, in einer Zeitschrift für Theologie und Kirche genannt zu werden. „Schriften, wie die sogenannte Monatsschrift für Christenthum und Kirche (von dem Pastor Grundtvig und dem Mag. Lindberg herausgegeben), mögen in ihrem Kreise ziemliches Aufsehen erregen; sie interessiren aber den Fremden nicht und werden nur zufälligerweise, und dann nur unvollständig, im Auslande bekannt." Mit diesen Worten Mynsters wird sich mancher Däne getröstet haben, der auf die Ehre seiner vaterländischen Litteratur etwas hält, und Ref. würde dem Vaterlande und dem Auslande keinen besondern Dienst zu leisten glauben, wenn er zu einer nähern Bekanntschaft mit diesen Schriften beitrüge. Er wird sich damit begnügen, zwei Aufsätze des Dr. Mynster, die sich auf jene Streitigkeiten beziehen, namentlich anzuführen: „Ueber Injurien in gedruckten Schriften" und „Ueber das Heraustreten aus der Staatskirche", und zwei Schriften von dem Prof. Clausen: „Ueber die Stellung des Injurianten und des Injuriirten in Dänemark", und „Ueber den kirchlichen Parteigeist, ein Beitrag zur theologischen Polemik im 19ten Jahrhundert." Auf die letztgenannte Schrift, die ins Deutsche übersetzt ist von dem Pastor Wolf, kann Ref. Jeden hinweisen, der authentische Data über die Beschaffenheit dieser Polemik wünscht.

Praktische Theologie.

Drei Predigtsammlungen reihen sich hier an einander: eine größere, von dem Stiftspropste Schiödte in Wiborg (1830—33), zwei kleinere, von dem Bischof Dr. Hertz in Ribe (nach seinem Tode herausgegeben, 1830) und dem Pastor Lautniz (1833). Die zweite dürfte durch Reife des Geistes und edle Einfachheit den Vorzug vor den übrigen haben, während die erstgenannte sich durch eine mehr oratorische, mitunter aber zu blumenreiche und überladene Ausführung empfiehlt.

Kirchliche Casualreden von dänischen Canzelrednern, herausgegeben von Lic. Brammer, Prediger, 1832. Der thätige Herausgeber hat durch diese Arbeit eine Lücke in der homiletischen Litteratur ausfüllen und einem oft empfundenen und ausgesprochenen Bedürfnisse abhelfen wollen; je willkommener aber ein solches Unternehmen seyn müßte, um so mehr ist die mißlungene Ausführung zu bedauern. „Ein Hauptfehler bei den mir bekannten Sammlungen von deutschen Casualpredigten — so äußert sich in der Vorrede der Verf. — ist dieser, daß es an Einheit des Geistes und des Glaubens fehlt; was eine natürliche Folge davon ist, daß Männer verschiedenen Glaubens zur Theilnahme eingeladen werden." Es läßt sich aus dieser Aeußerung schließen, daß Uebereinstimmung des dogmatischen Systems dem Verf. die Regel gewesen ist, nach welcher er sich um Beiträge an seine Amtsbrüder gewendet hat; und so läßt es sich denn allerdings erklären, daß gefeierte Canzelredner in dieser Sammlung vermißt werden, während man auf andere stößt, die ihren Platz nur jener dogmatischen Uebereinstimmung zu verdanken haben, daß einzelne in jeder Rücksicht ausgezeichnete Reden (namentlich einige Grabreden des Dr. Mynster) sich mit einer Menge mittelmäßiger und einigen ganz schlechten und verwerflichen in Gesellschaft finden. Eine gewisse Entäußerung des eigenen Systems und der eigenen Ansichten mag

wohl die erste Forderung an einen Sammler seyn, wenn er nicht seinem Unternehmen selbst in den Weg treten will.

Die kirchlichen Episteln nebst einer Paraphrase, von Dr. Tetens, Bischof auf Alsen, 1831. Das Absingen der kirchlichen Evangelien und Episteln vor dem Altar machte einen Theil des sonntäglichen Gottesdienstes aus, während über die Epistel gewöhnlich nur gepredigt wird beim Nachmittagsgottesdienste, der bloß in den größeren Städten gehalten wird; daher der Inhalt dieser Perikopen dem Volke ziemlich fremd bleibt, besonders wo aus der Form und Sprache und aus dem abgerissenen Zusammenhange Schwierigkeiten entstehen. Auf eine sehr zweckmäßige und die kirchliche Erbauung fördernde Weise hat der Verf. hier in einer kurzgefaßten Paraphrase den Gedankengang dargelegt und die schwierigen Ausdrücke erläutert; zwar sind die Grundsätze der Auslegung nicht überall streng befolgt, und die Erklärungen einzelner Stellen können von einer willkürlichen Behandlung nicht freigesprochen werden. Solche Beispiele aber gehören so sehr zu den Ausnahmen, daß sie dem Nutzen dieser Arbeit geringen Eintrag thun.

In der Liturgie sind mehrere Angelegenheiten in diesen Jahren lebhaft zur Sprache gekommen. Das Ritual der dänischen Kirche ist vom Jahre 1685, und ist — wenn die Abschaffung des Exorcismus und einige unbedeutende Aenderungen ausgenommen werden — nach dem Verlaufe von anderthalb hundert Jahren noch immer dasselbe geblieben. In dieser Form ist es in allem Wesentlichen den übrigen alt-lutherischen Liturgieen gleich, hat mithin den ursprünglichen Typus echt und rein bewahrt, daneben aber auch im Einzelnen viel Anstößiges, Unpassendes, Veraltetes, dem es dringendes Bedürfniß ist mit behutsam bessernder Hand abzuhelfen. Dieses Bedürfniß ist in den meisten protestantischen Staaten anerkannt worden; und auf wie verschiedene Art und mit wie verschiede-

nem Erfolge man ihm abzuhelfen sich bemüht hat, immer sind diese Bemühungen als erfreuliche Zeugnisse eines lebendigen Eifers für die Angelegenheiten der Kirche anzusehen. Auch Schweden hat bereits im J. 1811 sein verbessertes Kirchenhandbuch bekommen. Dänemark allein macht hierin eine Ausnahme, und es könnte scheinen, als schließe sich die dänische Kirche im Festhalten eines starren liturgischen Stabilitätsprincips der englischen Kirche an. Dem ist aber keineswegs so. Die Kirchengeschichte bezeugt, wie in ältern Zeiten die Befugniß und die Verpflichtung, liturgische Veränderungen nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche vorzunehmen, von Seiten der Regierung anerkannt worden ist durch Wort und That; auch in neueren Zeiten, nachdem die angesehensten Geistlichen, zum Theil von sehr verschiedenem theologischen Charakter, der Confessionarius Bastholm, die Bischöfe Balle und Boisen u. A. das Bedürfniß einer Revision der Liturgie eindringlich gezeigt, auch mehrere dahin zielende Vorschläge der öffentlichen Prüfung selbst übergeben hatten, nachdem eine zur Revision der kirchlichen Gesetzgebung ernannte königliche Commission eben denselben Antrag mit allem Nachdrucke erneuert hatte, wurden von der Regierung mehrere vorbereitende Schritte gethan, aus denen man auf eine baldige Erfüllung der lange gehegten Wünsche und Hoffnungen schließen durfte. Indessen, wie es schwerlich einen stärkeren Beweis gibt für die dringende Nothwendigkeit einer liturgischen Verbesserung als die Einmüthigkeit, womit die kopenhagener Geistlichkeit sich im November 1832 vereinigte, ihr Gesuch unmittelbar an den König einzureichen, in welchem geäußert wurde, wie eine Revision des Rituals als durchaus nothwendig anzusehen sey: so wird die der Kirche wie dem Staate gewidmete Sorgfalt einer väterlichen Regierung gewiß zur Hoffnung einer baldigen Erfüllung des lange gehegten Wunsches berechtigen.

Auf eine höchst unerwartete Weise mußte man den 60 Jahre hindurch mühsam gebahnten und geebneten Weg zu liturgischen Verbesserungen plötzlich abgebrochen sehen, als im J. 1828 die königliche Canzlei a), die kurz vorher einen neuen Chef erhalten hatte (den Geh. R. Stemann), ein Circularschreiben ergehen ließ, wodurch es den Predigern eingeschärft wurde, „die vorgeschriebenen Formulare genau zu befolgen, ohne irgend Etwas hinwegzulassen oder hinzuzusetzen." Dieser energische Spruch war um so unerwarteter, als die oberste kirchliche Behörde dadurch nicht allein alle frühern Verhandlungen und Maßregeln ein halbes Jahrhundert hindurch, so wie alle während dieser Zeit in andern protestantischen Staaten getroffenen Veranstaltungen zu ignoriren schien, sondern sogar den factischen Zustand des Rituals, an dessen Buchstaben die Geistlichen wieder zurückgezwungen werden sollten, unbeachtet ließ. Bei mehreren kirchlichen Handlungen (z. B.

---

a) Dieses Collegium, das höchste Justizcollegium, ist zugleich die höchste kirchliche Behörde, und hat als solche das Recht des Entscheidens in allen kirchlichen Angelegenheiten, die nicht unmittelbar an den König referirt werden. Es besteht aus einem Präsidenten und mehreren Deputirten, sämmtlich Juristen. Diese vertreten mithin die Stelle der Oberconsistorialräthe oder geistlichen Ministerialräthe in andern Staaten. Unmittelbar unter diesem Collegio stehen die Bischöfe. Diesen steht als Visitatoren der Kirchen und Schulen in ihren respectiven Diöcesen ein schöner Wirkungskreis offen; in ihrem Verhältnisse nach oben aber sind die Grenzen allenthalben so eng und scharf gezogen, daß sie nur dem Namen nach als Vertreter der Geistlichkeit und Vermittler der kirchlichen Interessen angesehen werden können; auf die Ernennung der Prediger und überhaupt auf die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten haben die Bischöfe gerade so viel Einfluß, als das jedesmalige Personal des Justizcollegiums etwa einzuräumen geneigt ist. Diese Geneigtheit kann aber begreiflicherweise sehr verschieden seyn. Eine Vergleichung dieser Rudimente einer kirchlichen Verfassung mit einer Organisation, wie sie die schwedische Kirche hat, ist nöthig, um manche auffallende Erscheinung erklärbar zu machen.

bei der Taufe, der Beichte) waren nämlich im Laufe der Zeiten verschiedene Veränderungen gestattet worden oder von selbst in Gebrauch gekommen, ohne daß zugleich daran gedacht worden war, die Worte des Formulars mit der Handlung in Uebereinstimmung zu bringen; dieses Vermitteln hatte man bis jetzt unbedenklich den Geistlichen überlassen. Jetzt aber mußte die Frage entstehen, wie die kirchliche Behörde wohl ein Edict verstanden haben wollte, dem es nicht einmal möglich sey in allen Fällen Genüge zu leisten, wenn nicht vorher in den kirchlichen Handlungen selbst Verschiedenes wieder auf die alte Form zurückgeführt worden war; hierauf war aber nach den veränderten Verhältnissen nicht zu denken. Es wurde nachgefragt, wie der Geistliche sich bei so bewandten Umständen zu verhalten habe; die königliche Canzlei erkannte einzelne Ausnahmen als nothwendig an, ließ aber andere officielle Nachfragen unbeantwortet. — Zu gleicher Zeit wurde eine neue Ausgabe des dänischen Altarbuchs im J. 1829 veranstaltet; die Benutzung der revidirten und im J. 1819 autorisirten Uebersetzung des N. T. bei den kirchlichen Perikopen und sonstigen Bibelstellen abgerechnet, erschienen hier die Formulare völlig unverändert. Auf Aenderung einiger von den anstößigsten Ausdrücken hatte der erste Geistliche des Reiches, der Bischof Münter, bei der juristischen Kirchenbehörde angetragen, aber vergebens.

Als die wichtigsten liturgischen Schriften, bei welchen Ref., was sich nur auf geschichtliche Verhältnisse bezieht, mit Stillschweigen übergeht, werden folgende anzuführen seyn:

Betrachtungen über das Altarbuch der dänischen Kirche, vom Prof. Dr. Clausen (1830). Der Verf. gibt zuerst eine geschichtliche Uebersicht der verschiedenen Ausgaben des Altarbuchs vom J. 1555 bis auf die neueste Zeit; er weist das ursprüngliche Verhältni

desselben zu den liturgischen Schriften Luther's nach, so wie die allmähliche Ausbildung die einzelnen Jahrhunderte hindurch, den von den Reformatoren ausgesprochenen und von Luther selbst befolgten Grundsätzen gemäß: wenn sich in diesem steten Fortschreiten ein wahrhaft protestantisches bildendes Princip kund gegeben, der bloßen Stabilitätsmaxime nach der Regel des Herkömmlichen fremd, so habe sich die dänische Kirche nicht weniger Glück zu wünschen, daß sie sich von der später eingerissenen, einseitigen Sucht in der Liturgie zu reformiren frei gehalten, und die alterthümliche, salbungsvolle Form der kirchlichen Formeln und Gebete bewahrt habe. Um so leichter werde denn auch eine Revision des Rituals, die — nach einer langen Epoche des Stillstehens, während daß die meisten protestantischen Staaten mit ihrem Beispiele vorangegangen — zu einem dringenden Bedürfnisse geworden ist, sich ausführen lassen; um so mehr aber sey jeder Schritt zu bedauern, der von dem erwünschten Ziele weiter abzuführen scheine. Als ein solcher müsse die unveränderte Ausgabe des Altarbuchs angesehen werden, zumal nachdem die königliche Canzlei den Versuch gemacht habe, jedem Buchstaben desselben wiederum bindendes Ansehen zuzuerkennen. Es wird zuletzt durch Beispiele gezeigt, wie durch einen solchen Gebrauch der kirchlichen Formulare in ihrer jetzigen Gestalt die Regeln der Sprache nicht weniger als die der guten Sitte verletzt werden, und die Erbauung an heiliger Stätte gehindert.

Das mißliche Verhältniß des dänischen Predigers zu dem Ritual. Von P. C. Gad, Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Kopenhagen, 1831.

Ueber liturgische Freiheit. Eine Untersuchung von demselben Verfasser. 1832.

Der Verf. unterscheidet liturgische Willkür, liturgischen Zwang, liturgische Freiheit. Liturgische Willkür ist, nach der Darstellung des Vfs., da zu finden, wo

es entweder dem Prediger frei steht, den Gottesdienst im Ganzen oder in einzelnen Theilen desselben nach eigenem Willen einzurichten. Liturgischen Zwang gibt es da, wo es dem Geistlichen zugemuthet wird, mit buchstäblicher Genauigkeit sich an alle Einzelnheiten des Rituals zu binden, ohne allen andern Grund, als weil es der Obrigkeit gefalle, diese Worte zu sanctioniren. Liturgischer Freiheit erfreut man sich da, wo der Geistliche an die liturgische Form im Ganzen gebunden ist, nicht an die einzelnen Worte, nach richtiger Unterscheidung des Wortes Gottes und der Menschenworte, des Wesentlichen und des Unwesentlichen, das Ritual mithin in gewissen Theilen nur als Muster betrachtet werde, das mit selbstständiger Einsicht benutzt werden solle. Das Rechtmäßige und Nothwendige dieser Freiheit wird aus der Beschaffenheit der Formeln selbst nachgewiesen, auch durch die Parallele mit der den jedesmaligen Umständen anzupassenden Anwendung der Gesetze treffend erläutert. — Der Verf. versucht sodann den Beweis, daß die ältere Gesetzgebung Dänemarks, dem liturgischen Zwangsysteme abhold, die nöthige Freiheit gar wohl gestatte. Dieser Versuch mußte leider mißlingen; denn einer Einsicht in die höheren Interessen der Kirche, wie sie zu einer Durchführung solcher Principien erforderlich seyn würde, dürfen sich jene Zeiten nicht rühmen. Freilich aber müßte man sich eben deßwegen mit um so größerer Zuversicht darauf verlassen, daß die kirchlichen Behörden entweder die Verbesserung der theilweise unbrauchbaren Formulare sich angelegen seyn ließen, oder darauf Verzicht thäten, die Zwanggesetze in ihrer ganzen Strenge zu erneuern. „Es ist sehr wahrscheinlich, daß Diejenigen, die sich damit begnügen, kalt und gebieterisch die Prediger an ihr Formularbuch hinzuweisen, eben so wenig von der Beschaffenheit dieser Formulare und der Bestimmung derselben für das kirchliche Leben einen Begriff haben, als von dem eigentlich geistlichen Theile des geistli-

chen Amtes, und davon, wie der Prediger sich durch den juridischen Machtspruch in seiner Wirksamkeit verstimmt und angegriffen fühlt. Auch mag es seyn, daß was hierüber gesprochen wird, wenig Eingang findet, und nicht im Stande ist, die Behörden dahin zu bringen, daß sie sich in die Lage des Predigers, die von der ihrigen so verschieden ist, versetzen. Wenn es aber nur gelingen kann, eine wenn auch nur dunkle Vorstellung von dem Eigenthümlichen dieser Lage hervorzurufen und davon, wie schwierig es für Denjenigen ist, der außerhalb derselben steht, Mißgriffe zu vermeiden, so möchte doch immer einige Hoffnung da seyn, daß nicht vergebens gesprochen sey. Es ist oft empfunden und oft genug ausgesprochen, daß, je mehr eine geistliche Behörde mit den Interessen der Geistlichkeit vertraut sey, um so deutlicher werde sie einsehen, daß gebieterische und zwingende Maßregeln entweder zu nichts führen oder zu einem schwerlich gewünschten Ziele." Der Verf. zeigt ferner, wie sich ein solches Gebot in diesem Falle selbst widerspreche, indem das Ritual in vielen Stücken in keiner einzigen Kirche des Landes befolgt werde oder befolgt werden könne, und wie sich alle Gründe und alle Stimmen dahin vereinigen, keine Reform, sondern eine Revision des vorliegenden Rituals unverzüglich zu bewerkstelligen; — sodann aber wie auch bei einer solchen Revision die wesentlichen und feststehenden Theile der Formulare von den unwesentlichen und beweglichen unterschieden werden müssen. — Diese Schriften schließen sich an die gehaltreichsten Schriften aus dem preußischen Agendenstreite würdig an, und dürfen als wichtige Beiträge zur Grundlegung einer Liturgik nach echt evangelischen Grundsätzen gelten.

Ueber den Taufbund. Von N. F. S. Grundtvig, Prediger, 1832. Wir geben den Inhalt der Schrift mit den eigenen Worten des Verfs. „Die Kirche hat einen Taufbund mit uns errichtet, der in Fragen und Ant-

worten enthalten ist, und durch die ganze Christenheit hindurch zu finden ist, wo man ihn nicht nach der Apostel Zeit geändert hat. Dieser Taufbund ist von unserer Taufe unzertrennlich; er muß demnach unverbrüchlich gehalten werden; würde der Taufbund bei der Taufe geändert, so wäre zugleich mit dem Bunde auch die Kirchengemeinschaft geändert. Zu dem Taufbunde gehört also wesentlich die Entsagung des Teufels als des persönlichen Widersachers und Verläumders des christlichen Glaubens und der christlichen Kirche. Es leuchtet von selbst ein, wie groß der Unterschied ist zwischen einer Person und einem an sich leeren und unbestimmten Begriffe, so daß die Entsagung des Teufels von der Entsagung des Bösen eben so verschieden ist, als der Glaube an Vater, Sohn und heiligen Geist von dem Glauben an Väterlichkeit, Söhnlichkeit und Heiligkeit. Ueberhaupt aber ist die Frage: ob dem Teufel oder dem Bösen in der Taufe entsagt werden solle, eine Frage: ob der Taufbund, in dem alle frommen Väter bestanden und gekämpft, erhalten oder abgeschafft werden solle. Die Christen vom alten Schrot und Korn, die treuen Unterthanen des alten Bundes müssen auf den unverletzten Taufbund bestehen, indem durch jene Neuerung ihre eigene Gemeinschaft und die ihrer Kinder mit der echten, ursprünglichen, apostolischen Kirche, der einzigen Christengemeinde unter allen Himmelsgegenden, aufgegeben wird" a).

a) Ein zweiter Hauptpunct in der liturgischen Polemik der grundtvigschen Parthei ist die Benennung des heiligen Geistes, indem die alte Sprachform eines besondern Danismus, „der Heilig-Geist," nach und nach der sprachrichtigen Form „der heilige Geist," hat weichen müssen. Welche Gefahr aus dieser vermessenen Neuerung dem Glauben gebracht werde, darüber wird folgende Protestation des Mag. Lindberg Auskunft geben: „Es heißt in unserer

Beleuchtung der grundtvig'schen Schrift über den Taufbund, von dem Prof. Dr. Clausen, 1832. Der Verf. führt die grundtvig'schen Behauptungen auf zwei Hauptsätze zurück, deren Prüfung Ref. ebenfalls mit den Worten des Verfs. in aller Kürze wiedergeben will. „1. Der Glaube an einen persönlichen Teufel, als Widersacher der christlichen Kirche, soll nothwendig und wesentlich zu dem christlichen

---

Sprache der Heilig-Geist, und gar nicht anders; denn er ist keine Uebersetzung aus dem Deutschen, und ist nicht als Uebersetzung aus irgend einer Sprache zu uns gekommen, sondern als der allmächtige Geist der Wahrheit, der die Tiefen Gottes erforscht und die Vollkommenheiten der Sprachen erkennet, und der da weiß, mit welchem Namen er genannt und angerufen seyn will, bei welchem Namen er in allen Sprachen erkannt seyn und auf welchen er Antwort geben will; auch hat er selbst unsern Vätern in's Herz geflüstert, wie sie ihn richtig benennen sollten. Daß dergleichen Fehler in unseren Tagen sich einschleichen können bei dem Uebersetzen aus der deutschen Sprache, die eben zu diesem Fehler in Versuchung führt, darf uns nicht Wunder nehmen; denn die todte Grammatik liegt den Meisten weit näher, als das lebendige Kirchenwort; aber gerade daher ist es nothwendig, auf solche Fehler aufmerksam zu machen, die immer Verwirrung erzeugen und zur Nachahmung verleiten, wenn ihnen nicht widersprochen wird. Um so nothwendiger ist es, auf diesen Uebersetzungsfehler aufmerksam zu machen, als er sich sowohl in die Uebersetzung des kleinen Katechismus Luthers, den das Waisenhaus mit königlich allergnädigstem Privilegium verkauft, als in die, unter den Auspicien des Bischofs Münter besorgte, neue Ausgabe des Altarbuchs eingeschlichen hat. Diese Ausgabe des Altarbuchs können daher christliche Prediger, welche sehen, was es dort zu bedeuten habe, gar nicht gebrauchen, und mehrere christliche Eltern aus der Gemeinde haben daher schon verlangt, daß diese bei der Taufe ihrer Kinder nicht gebraucht werde." — Wie sehr sind die Dänen zu beneiden um dieses Schibboleth des reinen Glaubens, das ihnen ausschließlich durch eine besondere Inspiration hat zu Theil werden sollen! wie sehr aber die Deutschen zu bedauern, die durch ihre Sprache unversehens jenem auserwählten Volke ein Werkzeug der Versuchung zur Sünde wider den heiligen Geist geworden sind!

Glauben gehören. Von Seiten derjenigen, die sich auf das apostolische Symbolum als vollständigen Inbegriff und rechte Schutzwehr der reinen Lehre berufen, ist schon der Widerspruch hier auffallend, wenn ein Satz, der dort mit keinem Worte angedeutet ist, als Gegenstand des christlichen Glaubens aufgeführt wird. Gehen wir auf die heilige Schrift zurück, so finden sich nur dunkle, aphoristische Andeutungen, bildliche Bezeichnungsformen, die verschiedene Auslegung gestatten, mit verschiedenen Vorstellungen sich vereinigen lassen: daher denn auch die gründlichsten und gewissenhaftesten Theologen und Kirchenlehrer — auch Solche, die geglaubt haben, nach dem Bibelworte, das Daseyn eines persönlichen Teufels annehmen zu müssen — anerkannt haben, daß die Aeußerungen des Evangeliums, wenn man bei ihnen stehen bleibt, zu keinen sicheren, zusammenhängenden, praktischen Vorstellungen hinführen, daß aber die weiter entwickelte Lehre entstanden ist durch Einmischen verschiedener mystischen Philosopheme oder Dichtungen, wodurch man allerdings den Vorstellungen reicheren Inhalt und größere Festigkeit gegeben hat, zugleich aber mehr oder weniger von der reinen Lehre des Evangeliums abgekommen und dem Manichäismus näher gerückt ist. Auch in der symboleifrigsten Zeit hat man daher mit geziemender Bescheidenheit die Lehre von der Geisterwelt außerhalb dem Gebiete der kirchlichen Orthodoxie liegen lassen, und dieselbe den Speculationen der Theologen und Philosophen anheim gegeben. Vollends aber als vermessene Lästerung klingt es, wenn man eine Lehre, mit der es eine solche Bewandtniß hat, den wesentlichsten und eigenthümlichsten Hauptartikeln zur Seite stellt, oder den Begriff des Bösen für einen leeren und unbestimmten Begriff ausgibt, wenn dieser nicht durch den Begriff eines persönlichen Teufels Inhalt und Festigkeit erhalte. Jeder Christ, der sich seiner bewußt ist, muß sich über das Grundfalsche dieser Behauptung Rechenschaft geben können, muß

sich es aus innerer Erfahrung bezeugen können, daß das Gesetz der göttlichen Heiligkeit in dem geoffenbarten Worte, das Bild der göttlichen Heiligkeit in dem Leben Christi auf Erden es ist, wodurch der Gegensatz des Guten und des Bösen bestimmt und klar vor seiner Seele steht, wodurch die reine und lebendige Liebe zu dem Guten, der starke und heilige Abscheu vor dem Bösen erzeugt wird. — 2. Die Entsagung des Teufels soll bei dem Taufbunde nothwendig und unerläßlich seyn. Allerdings gehört zu dem Taufbunde die Entsagung alles dessen, was dem Christenthume widerstreitet, und das Bekenntniß des christlichen Glaubens. Was aber die Form der Entsagung betrifft, so sind keine Fragen und keine Antworten, von den Aposteln angeordnet oder von der ursprünglichen, apostolischen Gemeinde überliefert, zu uns gekommen. Nach den Aeußerungen im N. T. würde die Entsagung der Sünde (die nach Grundtvig eine Verunstaltung oder Abschaffung des Taufbundes seyn soll) gerade als die biblische anzusehen seyn; denn die Taufe wird öfters als ein Absterben der Sünde, ein Ausziehen der Sünde, ein Abwaschen der Sünden dargestellt (Röm. 6, 2—4. Kol. 2, 11. 12. Apg. 22, 16.), während eine Entsagung des Teufels nirgends weder bei Erwähnung der Taufe noch in irgend einem andern Zusammenhange vorkommt. In der alten Kirche wird sie zuerst von Tertullian (de coron. mil. c. 3.) erwähnt; diese Form lag der Denkweise der alten Welt am nächsten; kein denkbarer Grund aber ist vorhanden, daß diese Form als nothwendig bei der Taufe gelten soll. Im Gegentheil ist ein Paradoxon wie dieses, daß jene Entsagungsform als Bekenntniß eines persönlichen Teufels gelten solle und daß diese Auffassung zu dem Wesen der Taufe gehöre, recht geeignet, darauf aufmerksam zu machen, wie wohl man daran gethan hat, wie in der preußischen und der sächsischen Kirche, diese Form mit einer andern zu vertauschen oder zu variiren, so daß kein

solches Mißverständniß Statt finden kann. Auch werden sich diese Kirchen nicht durch Hrn. Grundtvig an ihrer Taufe irre machen lassen, als ständen sie außerhalb der Gemeinschaft mit der apostolischen, über die ganze Erde verbreiteten, Kirche."

Psalmen und geistliche Lieder von H. A. Brorson (ehemaligem Bischof in Ribe, † 1764), gesammelt und herausgegeben von J. Holm, Lic. d. Theol. und Prediger, 1830.

Der alte Brorson nimmt neben dem, um ein halbes Jahrhundert älteren, Bischof Kingo, dem geistlichen Meistersänger Dänemarks, einen ehrenvollen Platz ein, und es ließe sich aus seinen Liedersammlungen eine schöne Auswahl machen, die — bei gehörigen Aenderungen im Einzelnen — zu keiner Zeit die erbauende und geisterhebende Wirkung verfehlen würde. Dieß war auch bei dieser Sammlung die wohlgemeinte Absicht des Herausgebers. Freilich aber mußte diese Absicht vereitelt werden, wo in einer ganz vollständigen Ausgabe das Schlechte neben dem Guten, das Veraltete neben dem niemals Alternden einhertritt, wo man, übersättigt von den einförmigen und übertriebenen Schilderungen, Kraft und Muth verliert, die umhergestreuten poetischen Schönheiten hervorzusuchen. Hoffentlich geht es nicht länger, die Andacht auf Kosten des gesunden Sinnes und des reinen Gefühls erzwingen zu wollen; auch damit geht es nicht länger, wie der Herausgeber meint, die Abneigung gegen dergleichen Vorstellungen mit der „Abneigung gegen die christlichen Grundlehren von der Erbsünde, der freien Gnade Gottes, der Erlösung durch Christus" identificiren zu wollen.

Wenn es überhaupt ein Mißverstehen der geistigen Bedürfnisse ist, Andachtsbücher aus einer entfernten Vorzeit wieder in unveränderter Form ins Leben hineinführen zu wollen, so erscheint das Wirken Derer um so erfreuli-

cher, die im Geiste den besten Vorbildern der Vorzeit sich anschließen, selbst aber schaffend und erzeugend mit eigener Kraft und Fülle des Geistes die Stelle Jener unter ihren Zeitgenossen vertreten. Auch hinsichtlich des geistlichen Liedes thut dieß in Dänemark Noth. Das kirchliche Gesangbuch ist in seiner jetzigen Gestalt einige und dreißig Jahr alt. Das Bedürfniß einer Revision des kirchlichen Gesanges wurde damals allgemein und mit Recht anerkannt; eine Zeit aber, die sich unter allen Geistesgaben eines lebhaften Sinnes für die höhere Dichtkunst am wenigsten rühmen darf, konnte jenem Unternehmen nicht günstig seyn; anstatt den alten Liederschatz mit frommer und sorgfältiger Hand zu benutzen, wurde das Abkürzen und Aendern der kräftigsten Lieder schonungslos getrieben, und so kam ein Gesangbuch heraus, das, bei vielen unverkennbaren negativen Vorzügen, den höheren Forderungen des Glaubens und der Andacht nicht Genüge leistet. Um so mehr ist aber der höhere Aufschwung der Dichtkunst in den letztern Jahren der dänischen Psalmodie zu Gute gekommen; vorzüglich sind Grundtvig und Ingemann hier zu nennen; unter den früheren Psalmendichtungen des Erstern möchten einzelne zu dem Schönsten gehören, was die geistliche Dichtkunst aufzuweisen hat. Zu den neuesten Versuchen in dieser Gattung gehören

Geistliche Gedichte und Lieder, von J. C. Boye, Prediger (1830), Geistliche Gesänge von J. Timm, Prediger (1833). Die letzte Sammlung steht jedoch der boye'schen bedeutend nach; nur in dieser ist dichterische Kraft mit Klarheit des Gedankens verbunden. —

In der zur Theologie gehörenden periodischen Litteratur sind in den letzten Jahren bedeutende Aenderungen eingetreten. Die eine lange Reihe von Jahren hindurch bestandene theol. Zeitschrift des Prof. J. Møller (früher unter dem Titel „theol. (und neue theol.) Bibliothek," nachher unter dem Titel: „Zeitschrift für Kirche

und Theol.“), die sowohl als Repertorium für Abhandlungen und Aufsätze von theologischen Mitarbeitern, als durch die zahlreichen, besonders geschichtlichen und pastoral-theologischen, Arbeiten des Herausgebers, zur Förderung der Wissenschaft und zur Belebung des wissenschaftlichen Sinnes, sehr wohlthätig gewirkt hat, ist durch den Tod des Herausgebers beschlossen. Unerwartet, nach einer plötzlich eingetretenen Krankheit, wurde der unermüdet thätige, um die Wissenschaft vielfach verdiente Mann, einer der fruchtbarsten Schriftsteller Dänemarks, dem Leben entrissen in einem Alter und einer Kraft, die noch lange fortgesetzte Thätigkeit zu versprechen schien.

Dagegen erscheint seit Neujahr 1832 eine Kirchenzeitung a), die von den Predigern Ibsen und Westengand und dem Adjuncten Kalker angefangen wurde, und von den zwei letztgenannten fortgesetzt wird. Wenn auch diese Zeitung bis jetzt schwerlich von besonderm Einflusse gewesen ist, so steht doch von dem dadurch erleichterten gegenseitigen Einwirken der Geistlichen nur Gutes zu erwarten, um so mehr als nach der ausgesprochenen Tendenz des Blattes nur der schroffen, unduldsamen Einseitigkeit das Wort versagt ist. Auf noch mehr unmittelbare Weise wird ein regeres wissenschaftliches Leben unter den Geistlichen durch die zu Neujahr 1833 von den Professoren Clausen und Hohlenberg angefangene „Zeitschrift für ausländische theologische Literatur“ gefördert. Um die Kenntniß der theologischen Literatur besonders Deutschlands in weiterem Kreise zu verbreiten, werden hier Uebersetzungen mitgetheilt — theils vollständig, theils im Auszuge — von Schriften, die für die theologische Wissenschaft oder das kirchliche Leben wichtig sind, indem be-

a) Diese Kirchenzeitung darf mit einer sogenannten „nordischen Kirchenzeitung“ nicht verwechselt werden; sie wird von dem Mag. Lindberg herausgegeben, und ist gegenwärtig das Organ dieses Vfs. und einiger mit ihm verbundenen Männer.

deutungsvolle Richtungen in ihnen bezeichnet oder Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung wichtiger Momente gegeben werden, die zugleich Anknüpfungspuncte für ähnliche fortgesetzte Untersuchungen darbieten. Der erste Jahrgang (c. 50 Bogen) enthält Uebersetzungen verschiedener Schriften und Aufsätze von Bähr, Hagenbach, Neander, Olshausen, Schleiermacher, Sieffert, Ullmann, Usteri, de Wette, Zimmermann u. A.

Noch muß hier eine Collectivschrift genannt werden: Vorlesungen, bei der Concurrenz zur erledigten Stelle in der theol. Facultät gehalten und herausgegeben von den Licentiaten d. Theol. Engelshoft und Hald (1833) a). Die aufgegebenen Materien waren: Epist. ad Coloss. I. 13—23. — Orac. Ioel. III. 1.—IV. 8. — Kritische Darstellung der katholischen Kirchenlehre von der Tradition, nebst Beurtheilung der dogmatischen Wichtigkeit des Traditionsbegriffes. — Geschichtliche Darstellung der charakteristischen Verschiedenheiten der orientalischen und der occidentalischen Kirche von Constantin d. Gr. bis zum Anfange des Bilderstreites — Ueber den Werth der Bestrebungen der Philosophen, einzelne Beweise für das Daseyn Gottes zu construiren — Entwickelung der christlichen Lehre von der Pflicht und der Tugend der Wahrhaftigkeit (das Letzte als Thema eines extemporisirten Vortrages). —

a) Die Statuten der kopenhagener Universität verordnen eine öffentliche Concurrenz in solchen Fällen, wo die Ansprüche der Competenten sich gegenseitig das Gleichgewicht zu halten scheinen. Bei der letzten Vacanz concurrirten die Licentiaten Engelshoft, Fenger, Hald. Die Censoren (außer den Mitgliedern der Facultät, der Bischof und der königl. Confessionarius), entschieden sich für den Erstgenannten, der zum Lector d. Theol. (jetzt außerord. Prof.) ernannt wurde.

Norwegen.

Epistolae Paulinae, perpetuo commentario illustratae, in usum studiosae iuventutis, von dem Prof. d. Theol. in Christiania J. S. Stenersen. Die zwei ersten Bände (über den Römerbrief und den ersten an die Korinther) sind bis jetzt herausgekommen. Dieser Commentar empfiehlt sich durch einen Geist wahrer Frömmigkeit, der über die ganze Behandlung Leben und Wärme auf wohlthuende Art verbreitet, und überall bemüht ist, in die paulinische Denkweise tiefer einzudringen und den christlichen Gehalt vor Allem in Worten darzulegen; ein Bemühen, das zugleich durch eine schöne Gabe der Deutlichkeit unterstützt wird. Andere und höhere Forderungen scheint der Verf. selbst nicht an seine Arbeit gemacht zu haben. So wie er in der Vorrede des ersten Bandes (1829) vor den exegetischen Werken aus den vier letzten Decennien warnt, als die „der Jugend nicht ohne große Gefahr für dieselbe und für die Kirche in die Hände gegeben werden können," auch unter allen jetzt lebenden Schriftauslegern Tholuck als den einzigen ausnimmt, der „mit den nöthigen Gaben der Frömmigkeit, der Gelehrsamkeit und des Glaubens ausgerüstet und gleichsam von Gott berufen sey zum Auslegen des N. Testś.;" so gibt er ebendaselbst das Geständniß, daß „er Alles in seinem Werke, was tiefere und gründlichere Gelehrsamkeit zu verrathen scheine, Andern zu verdanken habe, und größtentheils eben den Männern, deren Commentare er hinsichtlich der darin enthaltenen Lehre in hohem Grade tadeln müsse;" auch habe er auf selbstständige Untersuchungen über die geschichtlichen Verhältnisse des Apostels und seiner Schriften um so leichter Verzicht gethan, als die Resultate derselben „fast niemals die Grenze der Probabilität überschreiten," und die Stellen der paulinischen Briefe, deren Erklärung durch dergleichen Untersuchungen gesichert werde, „äußerst wenige sind, und niemals, oder doch sehr selten, mit der seligmachenden

Lehre selbst so genau zusammenhängen, daß selbst aus der sichersten und genauesten Erklärung solcher Stellen irgend ein besonderer Gewinn der seligmachenden Lehre solle zufließen können." Nach diesen Aeußerungen wird Niemand den strengern Maßstab der Wissenschaft bei der Würdigung dieses Commentars anlegen wollen. Der Vf. bekennt sich zwar zu den Grundsätzen der grammatisch-historischen Auslegung; die Begriffsbestimmungen dieser Grundsätze aber sind eben so unbestimmt, als ihre Durchführung schwankend; den philologischen Angaben fehlt es an Genauigkeit und Richtigkeit, und die Theorieen des kirchlichen Dogmensystems erscheinen überall mit den paulinischen Ideen identificirt.

Von Gott, der Ideen- und der Sinnenwelt. Ein philosophisches Testament von N. Treschow, 3 Theile (1831, 32). Der Vf., welcher vor kurzem, als ein achtzigjähriger, jugendlich-kräftiger Greis, nach einem schönen Leben, der Forschung und der Mittheilung durch Rede und Schrift geweiht, zur Ruhe heimgegangen ist, hat in diesem Werke zusammengefaßt, „was er nach mehr als 60jährigen Forschungen, mit großer Wißbegierde und einer uneingeschränkten Freiheit zu schreiben, wie er gedacht hat, zugleich mit größerer Neigung, früher empfangene Lehren, die er lieber gewünscht hätte bestätigt als widerlegt zu finden, zu bezweifeln, als festzuhalten, als letzte Resultate des Denkens hat herausbringen können;" — ein edles Denkmal besonnener, wahrheitsliebender Forschung, mit ausgebreiteten Kenntnissen in den verschiedenen Gebieten der Natur und des Geistes verbunden. Während das zweite Buch (über die Sinnenwelt) eine Art von Naturphilosophie enthält, — der Verfasser war dem Identitäts-Systeme entschieden zugethan —, das dritte Buch (von der Offenbarung der idealen Welt in der sinnlichen) Untersuchungen über die Bestimmung und das Fortschreiten des Menschengeschlechtes in religiöser und sittlicher sowohl als in wissenschaftlicher und bürgerli-

cher Hinsicht enthält, ist das erste Buch (von Gott und der idealen Welt) theologischen Inhalts; auch verschiedene positive Religionslehren sind in die Untersuchung mit hineingezogen, um den tiefern Wahrheitsgehalt derselben nach den Principien des reinen Denkens nachzuweisen. Unter dem vielen Eigenthümlichen findet sich allerdings nicht Weniges, was schwerlich eine schärfere Prüfung aushalten würde; überall aber wird sich der Leser durch den Geist des Forschers so angeregt als durch den Geist der Frömmigkeit angezogen fühlen.

Die Herrnhuter oder die evangelischen Brüder von J. Hesselberg, Prediger. 1830. Die Geschichte Zinzendorffs macht die Hauptparthie der Darstellung aus; zugleich aber wird die geschichtliche Abstammung der Herrnhuter von den Hussiten nachgewiesen, so wie die Verwandtschaft mit den spenerschen Pietisten. Die Darstellung ist in populärem Style gehalten, und ist als sehr gelungen anzusehen, eben durch ihre Ruhe und Einfachheit ansprechend; die Quellen sind gut und mit gehöriger Freiheit benutzt. Der Verf. gibt sich unverhohlen als Freund und Geistesverwandten der Brüdergemeinde zu erkennen, und er ist geneigt, auch die Verirrungen derselben im mildesten Lichte darzustellen; da er jedoch überall auf dieselben aufmerksam macht und sich allen Excentricitäten abhold zeigt, so möchte die Liebe zu dem behandelten Gegenstande den Werth der Darstellung nur erhöhen.

Synchronistische Tafeln zu dem stenersenschen Lehrb. der Kirchengeschichte, von J. S. Dietrichson, Cand. d. Theol. (1832), geben ein brauchbares, mit Fleiß ausgearbeitetes Hülfsmittel für die akademische Jugend. Der Verf. ist später als Lector der Theol. an der Universität in Christiania angestellt.

Für den Unterricht in den Volksschulen ist ein Lehrbuch der Bibelgeschichte im J. 1832 von dem Prof. d. Theol. Harsleb erschienen; das von demselben Ver-

fasser vor mehreren Jahren herausgegebene ausführlichere Lehrbuch, eine in vielen Rücksichten schätzbare Arbeit, wird noch immer in den gelehrten Schulen Norwegens sowohl als Dänemarks benutzt.

Von dem Prediger in Christiania, Wexels, einem fruchtbaren ascetischen Schriftsteller, sind mehrere Erbauungsbücher erschienen; sein „Andachtsbuch für das Volk" hat schon mehrere Auflagen erlebt; bei Veranlassung der Jubelfeier der augsb. Confession gab er eine populäre dogmatisch-polemische Schrift heraus unter dem Titel „das Bekenntniß, das mit der Zeit nicht wechselt." Bei dem warmen Gefühle, das überall in diesen Schriften hindurchblickt, und dem gewiß redlichen Eifer, der den Verf. zur Schriftstellerei antreibt, ist es zu bedauern, daß eine große Befangenheit des Geistes ihn innerhalb des engen Kreises einer starren Orthodoxie und einiger grell ausgeführten polemischen Gegensätze gebannt hält. Besonders auffallend liegt das Verkennen seiner Kräfte und seines Berufes am Tage bei dem Unternehmen einer kirchlichen Zeitschrift, die seit dem Anfange des J. 1833 von diesem Verf. herausgegeben wird. Die Nahrung wird kümmerlich aus den Disteln und Dornen der Polemik in Dänemark gezogen, und die hier bereits verhallenden Töne der Partheisucht erklingen dort wieder in ihrer ganzen Schärfe. Dieser Geist ist es nicht, der Segen schafft in einem Lande, wo Hauge's Schriften noch immer in neuen Auflagen das Volk erbauen. —

Schweden.

Encyclopädie und Bibelstudium.

Ueber das theologische Studium, mit besonderer Rücksicht auf Schweden, von H. Reuterdahl, Probst in Lund. 1832. „Inwiefern das Aufblühen des theologischen Studiums etwas Gutes und Erwünschtes sey, inwiefern man es fördern solle und des Emporkom-

ments desselben sich freuen, anstatt lieber die Schwingen des alten Vogels zu beschneiden, um alle dem dadurch verursachten Ungemache zu steuern und künftig sowohl diesem als dem kühnen Fluge vorzubeugen: dieß ist eine Frage, die unter den germanischen Völkern schwerlich irgendwo, außer in Schweden, einer Erörterung bedarf." Diese Worte des Verf. geben den Standpunkt an, auf welchen er sich gestellt hat, indem er gegen die Behauptungen: die Theologie dürfe auf den Namen einer selbstständigen Wissenschaft keine Ansprüche machen, die einzelnen Disciplinen derselben müssen unter die verschiedenen Hauptfächer der Philologie und der Geschichte, der Philosophie und der Pädagogik vertheilt werden, — die Sache der theologischen Wissenschaft führt. Eine Uebersicht der theologischen Disciplinen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, ihrem Zusammenhange mit andern Studien, ihrer Bedeutung für das gesammte menschliche Wissen und für die Förderung des kirchlichen und des staatsbürgerlichen Lebens, — ist die Widerlegung jener Vorurtheile, die auch da, wo sie leiser und bescheidener hervortreten, eine Widerlegung erwünscht machen. Diese Uebersicht hat der Verf. mit Geist und Klarheit gegeben, und daneben auch über den wissenschaftlichen Zustand seines Vaterlandes anziehende Darstellungen mitgetheilt; über die Hindernisse, die dem litterarischen Verkehr und namentlich einem freiern Schwunge des theologischen Studiums entgegenstehen, spricht sich der Verf. mit eben so großer Wahrheitsliebe und Sehnsucht nach einem bessern Zustande, als Mäßigung und Billigkeit aus. „Es gibt in Schweden", heißt es unter Andern, „ein in vielen Hinsichten schönes bürgerliches Gesammtleben, ein noch schöneres religiöses Gesammtleben; auch hinsichtlich der Kunst hat man angefangen, sich unter einander die Hände zu reichen; die Gelehrten in Schweden aber, die Naturforscher vielleicht ausgenommen, sind alle Einsiedler. Die Anzahl der wissenschaftlich ge-

bildeten Männer ist äußerst gering, und diese leben durch eine Entfernung von 60 — 80 Meilen von einander getrennt. — Was die Universitäten betrifft, so mögen diese noch so ziemlich die eine Seite der ihnen obliegenden Verpflichtung erfüllen, dem Staate seine Beamten durch Unterricht und Examination zu bereiten; wir wagen es aber nicht zu behaupten, daß sie der andern Seite Genüge leisten, die Heimath des Wissens im ganzen Umfange und in der ganzen Vollständigkeit desselben zu seyn, Republiken, in denen die Wahrheit das einzige Princip, das einzige Bestreben, der einzige Endzweck ist, die Wahrheit aber in allen Richtungen und allen Thätigkeiten der intelligenten Kräfte, der Tiefe wie der Höhe, der Weite wie der Breite nach, in der Kunst und im Leben, wie in der Abstraction und Contemplation. Dieses darf von den schwedischen Universitäten nicht behauptet werden. Sie sind dafür in mehr als einer Hinsicht zu arm, zu sparsam, vielleicht zu wenig sorgfältig besetzt, zu wenig gewürdigt und selbst eine wissenschaftliche Gemeinschaft zu wenig würdigend. Man sieht bei denselben manche Ameise ihr Korn dahin schleppen; aber das Korn wird selten gesammelt; und es ist schon gut, wenn die Ameisen nicht, nachdem sie sich behaglich daheim finden, die Arbeit ganz einstellen, oder sich noch wohl einer Wirksamkeit hingeben, noch unwürdiger als die Ruhe selbst. — Noch vor wenigen Jahren wußte man kaum, daß es eine ausländische Litteratur gebe, noch weniger kannte man die alljährigen Productionen derselben; ein glückliches Gestirn führte uns einen fremden Buchhändler zu: er macht Epoche in der Geschichte unsers Buchhandels, mithin auch in der Geschichte unserer Litteratur; — die zweite oder dritte Generation nach uns wird sich vielleicht auf dem Puncte befinden, den unsre Nachbarn jenseits des Sundes gegenwärtig einnehmen. — Da es mit den Wissenschaften im Allgemeinen bei uns wenig erfreulich steht, dürfen wir nicht erwarten, daß die Lage der Theo-

logie gut seyn solle; sie ist eher schlechter als besser wie die Lage der andern Wissenschaften. So ist es jedoch nicht immer gewesen. Wie die Könige Schwedens und das schwedische Volk sich mit Eifer der Reformation anschlossen, so wurden von den Gelehrten Fortschritte gemacht in der Wissenschaft, die durch die Reformation neues Leben gewann. Im 16ten Jahrhundert sind wir freilich nicht weit vorwärts gerückt. Um so viel besser aber ward der Zustand im 17ten Jahrhundert. Lanius, Stiggelius, Emporagrius waren Männer, die zu ihrer Zeit hinter keinem Andern zurückstanden. Es versteht sich von selbst, daß sie als Theologen größtentheils nur den Forderungen ihres Zeitalters entsprechen konnten. Ihre Stärke war eine scholastische Dogmatik und eine rüstige Polemik; die erstere beherrschte ganz und gar ihre Exegese, die letztere ihre Geschichte; auch waren sie in ihrer Dogmatik und Polemik unbewegliche Rigoristen. Neuere und freiere Meinungen wagten es nicht das Haupt zu erheben; der im Geiste des Calixt auftretende Johannes Matthiä wurde zum Stillschweigen gebracht, mitunter auch verfolgt, und der geistesähnliche Tarsarus hatte auch seine Trübsale, als Folge des lutherisch-orthodoxen Eifers, der in Schweden nicht weniger strenge als in Deutschland war. Ein erfolgreicher Impuls kam noch hinzu durch die neue Universität, die in der letzten Hälfte des 17ten Jahrhunderts errichtet wurde in Lund. Auch hier traten Theologen auf mit großer Strenge, zugleich aber mit Kenntnissen, die sie vollkommen würdig ihrer Zeit machten. Dieses Verhältniß in Schweden dauerte bis weit in das 18te Jahrhundert hinein. Daß man noch in der letzten Hälfte desselben weit davon entfernt war, der Orthodoxie etwas vergeben zu wollen, erhellt am besten daraus, daß das ziemlich unschuldige dogmatische Compendium von Michaelis, nach dem Antrage des Domcapitels in Upsala, im J. 1763 durch ein königliches Edict verboten wurde. — Unter der Regierung Christian des Dritten fingen die Sa-

chen an eine neue Gestalt anzunehmen. Französische Philosophie und französische Wissenschaft wurde als der vorzüglichste Gegenstand des Studiums angesehen; weil aber weder die eine noch die andere Religion und Kirche sonderlich hoch stellte, durfte die Theologie auch auf keine besondere Achtung rechnen. Die Theologen und die Jünger derselben fanden in ihrer Zeit keine Aufmunterung; sie beschränkten daher ihre Wirksamkeit immer mehr, bis diese zuletzt völlig einschlief. Anstatt mit offnen Augen der Zeit nachzufolgen, anstatt an den neuen Arbeiten Theil zu nehmen, die insonderheit von den deutschen Theologen angefangen wurden, überließ man sich noch immer einer unthätigen Ruhe, in dem Wahne, daß die alten Zeiten noch fortdauerten, und daß die Ketzer sich durch die von alter Zeit her fertigen Syllogismen todtschlagen ließen; oder man betete Voltaire an und wetteiferte mit den französischen oder französisch-deutschen Predigern des Nützlichen. Auf diese Weise verschwand das Leben aus der Theologie in Schweden. Da man nur die Wahl zu haben glaubte zwischen Freidenkerei und einem unbeweglichen Festhalten an dem Alten, und man vor der erstern Scheu hatte, so war nur der andere Ausweg übrig, und man ließ sich zur Mumie einbalsamiren."

Der Verfasser macht ferner auf verschiedene äußere Verhältnisse aufmerksam, die nicht weniger nachtheilig auf die theologische Wissenschaft gewirkt haben: vorzüglich, daß die theologischen Lehrstühle an den Universitäten durch die höhere Besoldung Bewerber aus andern Facultäten herbeiziehen, indem, um einen solchen zu erhalten, weiter nichts erfordert wird als ein theologisches Specimen, welches die Kräfte eines mit guten Elementarstudien ausgerüsteten Academicus nicht übersteigt; — sodann aber auch, daß die theologischen Facultäten bis auf die neuesten Zeiten so gut als gar keinen Einfluß auf die Bildung der künftigen Geistlichen gehabt haben. „Allerdings war es ver-

ordnet, daß diese Unterricht von den Universitäts-Theologen empfangen sollten; allein da aber die Art und Weise nichts vorgeschrieben war, auch keine Prüfung bei den Facultäten selbst verordnet, sondern nur bei den Domcapiteln, so war jener Befehl ohne alle Wirkung geblieben. Viele Prediger wurden ordinirt, ohne an irgend einer Universität eine einzige eigentlich theologische Vorlesung gehört, oder eine einzige theologische Frage beantwortet zu haben. Durch die Errichtung der Seminarien wurde beinahe gar keine Hülfe gegeben. Diese Anstalten waren ihrer Natur nach bloß praktisch; und wenn sie auch in praktischer Hinsicht von Einfluß waren, so blieb dieses auf die Theologie als Wissenschaft ohne Wirkung. Es müßte demnach wohl zugegeben werden, daß der theologische Unterricht schwerlich schlechter organisirt seyn könnte, als es in Schweden der Fall war, und daß die ziemlich zahlreich und kostbar besetzten theolog. Facultäten nicht, wie man es hätte erwarten können, die Leiter dieses Unterrichts seyn konnten. Dieses ist von dem Verf. weiter ausgeführt worden in einem besondern Aufsatze: „Das Seminarium in Lund; Historische Uebersicht" (theol. Quartalschr. 1831, 4, 5). Das Unzureichende der, jetzt aufgehobenen, Pastoral-Seminarien ist hier gezeigt, daneben aber auf die Aussicht hingewiesen zu einem erfreulichern Zustande der Theologie, als Folge der königl. Verordnungen vom 12. März und 17. September 1831, durch welche erst ein vollständiger theologischer Cursus für jeden angehenden Prediger angeordnet ist.

Das Neue Testament, mit einer Vorrede des weil. Probsten Schartau, nebst Parallelstellen und Erläuterung der veralteten oder ungewöhnlichen Wörter und Ausdrücke. 1830. Der Text der Uebersetzung aus den Zeiten der Reformation ist hier wiedergegeben, und zwar mit der sorgfältigsten Genauigkeit: dieses Unternehmen mag seine verdienstliche Seite haben, indem es nicht zu

billigen ist, wenn in verschiedenen spätern, zum Theil von der englischen und der schwedischen Bibelgesellschaft veranstalteten, Ausgaben der h. Schrift das Bibelwort nach Gutdünken geändert worden ist. Indessen ist eine Uebersetzung des N. Test., die, um einigermaßen verständlich zu werden, eine Clavis auf 22 Seiten nöthig hat, immer ein Uebel; und so wird man von zwei verschiedenen Seiten auf die Nothwendigkeit einer von Zeit zu Zeit erneuerten Revision der autorisirten kirchlichen Uebersetzung geführt.

Paraphrase des größten Theils des N. T., mit Einleitungen und Anmerkungen, von Dr. Oedmann. 1832. Der Vf. war ehedem Prof. d. Theol. in Upsala, und das Werk ist nach den Heften seiner Zuhörer herausgegeben, aber ohne die gehörige kritische Sorgfalt. Auch in dieser unvollkommenen Gestalt erscheint indessen diese Arbeit als die Frucht gründlicher philologischer Forschungen und eines scharfen und feinen exegetischen Blickes; sie mag zu den besten Hülfsmitteln dieser Art zum Verständniß des N. T. gehören.

Der Brief an Titus erläutert von Dr. Reuterdahl, Probst in Lund. 1831 (theol. Quartalschr. 3, 5.). Die exegetischen Erläuterungen sind den akademischen Vorlesungen des Verf. während einer Vacanz zum Grunde gelegt worden, und empfehlen sich für diesen Gebrauch durch gesundes Urtheil, Klarheit der Darstellung und zweckmäßige Auswahl des Wichtigern. Tiefer gehende Untersuchungen im Einzelnen scheinen nicht in dem Plane des Verf. gelegen zu haben; auch fehlte es dazu, wie aus dem Vorworte erhellt, an dem erforderlichen Apparate. Die Frage über die Authentie der Pastoralbriefe hat der Verf. einer erneuerten Untersuchung unterworfen; die Resultate derselben sind folgende: „In der Anlage und Ausführung dieses Briefes findet sich eine Einfachheit und Klarheit, in dem Gedankengange und der Composition eine Freiheit und Leichtigkeit, in dem Ausdrucke und Styl eine Richtigkeit und Genauigkeit, die nicht paulinisch

ist. Wir berufen uns auf den ganzen vorhergehenden Commentar. Dagegen vermissen wir die Kraft, die Tiefe, den eigenthümlichen und bedeutungsvollen Reichthum, die so unverkennbare Kennzeichen der paulinischen Schriften sind. Dieß alles macht es uns bedenklich, Paulus als den Verfasser anzusehen. Auch macht das Verhältniß unsers Briefes zu dem ersten an den Timotheus es beinahe unmöglich, daß beide Briefe denselben Verfasser gehabt haben. Ein Verfasser pflegt nicht sich selbst zu copiren, und wenn er es thut, so wird er es ganz anders thun, als der Verf. des Br. an Tim. den Brief an Titus copirt hat. Wir gehen also von Eichhorn ab, der die Pastoralbriefe alle aus demselben Ursprunge herleitet. Die paulinischen Briefe haben ein bestimmtes Gepräge, und sind gleichsam die Typen der übrigen. Unter diesen liegt der Titusbrief den paulinischen am nächsten; er ist in dem Geiste derselben verfaßt, wenn auch nicht mit der Kraft derselben; entfernter steht der erste Brief an Timotheus. — Was die Geschichte des Paulus betrifft, so leugnen wir nicht die Möglichkeit, daß sich in derselben eine Stelle für unsern Brief ausfindig machen läßt; was wir aber leugnen, ist dieses, daß die Geschichte des Paulus, wie sie vor uns aufgeschlagen liegt, die geringste Veranlassung zu der Meinung enthält, daß Paulus Verfasser des Briefes an Titus sey."

Systematische Theologie.

De articulis fidei primariis, von J. H. Thomander (jetzt Prof. d. Theol. in Lund), 1830. Als Hauptartikel werden die Lehren anzusehen seyn, die sich durch die Gewißheit, womit sie sich in der h. Schrift nachweisen lassen, durch ihre Unentbehrlichkeit zu der Vollständigkeit des Lehrgebäudes und durch die Art, wie sie sich gegenseitig beweisen, von den übrigen unterscheiden. Es wird gegen jeden Versuch gewarnt, die christlichen Hauptlehren ohne hinreichende Beachtung des Lehrtropus Christi

und der Apostel und des gegenseitigen Verhältnisses der einzelnen Lehren aufzustellen, so wie gegen die Ansicht, das apostolische Symbol sey als Inbegriff der articuli primarii anzusehen. Der Verf. unterscheidet ferner die art. absolute primarii (welche das Christenthum mit andern Religionen gemein hat), und die relative primarii, durch welche sich das Christenthum von andern Religionen unterscheidet. Das Resultat der eben so scharfsinnig als in christlichem Geiste fortgeführten Untersuchungen ist dieses: daß die Lehre, Jesus ist Christus, das Hauptmoment der Lehre Christi und der Apostel, mithin als fundamentum fidei zu betrachten sey a).

---

a) Diese Schrift hat eine gewisse litterar-historische Merkwürdigkeit erhalten. Zunächst war sie als specimen eruditionis bei der Bewerbung um eine erledigte Professur in Lund herausgegeben, nebst drei andern Schriften: de allegorica Bibl. interpretatione ex mente Origenis — de parallelismo prophetarum quorundam V. T. — de animi immortalitate ex scriptis V. T. probata (die Verf. sind: der Probst Kahl, die Docenten Thestrup und Pattersson). Die theol. Facultät entschied sich für die thomandersche Schrift, die nicht-theologischen Mitglieder des Consistoriums aber, denen nach dem Gesetze ein eben so gültiges Votum zusteht, erklärten sich für die Gleichstellung sämmtlicher Arbeiten. Das Urtheil der Facultät wurde jetzt von den Hrn. Kahl und Pattersson heftig angegriffen. Diese war eben damals durch mehrere eingetroffene Vacanzen auf Ein Mitglied reducirt, welches sich veranlaßt sah, sich an die theol. Facultät in Kopenhagen zu wenden, und sich ein Responsum über den wissenschaftlichen Gehalt der in Frage stehenden Schriften auszubitten; die kopenhagener Facultät erklärte sich nicht sowohl mit der früheren Beurtheilung einverstanden, als vielmehr, daß bei den drei übrigen Schriften von einem wissenschaftlichen Charakter keine Rede seyn könne. Die neue Richtung, welche jetzt der Polemik gegeben wurde, und die verschiedenen Waffen, deren sich die gereizten Gemüther bedienten, zu charakterisiren, würde nicht hierher gehören, und eben so wenig, die drei erwähnten Schriften näher zu berühren; sie unterscheiden sich in keiner Hinsicht von einer sehr großen Anzahl akademischer Dissertationen, die hier wegen ihrer gänzlichen wissenschaftlichen Unbedeutenheit stillschweigend übergangen werden.

Parallelstellen zur christlichen Sitten- und Glaubenslehre aus den Schriften des klassischen Heidenthums, von J. H. Thomander, 1831 (theol. Quartalschr. 16. H.). Für den in jener Schrift durchgeführten Satz: daß die Lehre von Jesus als dem von Gott gesandten, zum Heile der Menschheit leidenden, Messias die Hauptlehre des Christenthums sey — hat der Verf. hier einen subsidiären Beweis geführt, indem durch Anführungen aus den griechischen und römischen Classikern dargethan wird: „daß sich von allen übrigen Lehren des Christenthums theils deutliche Ahndungen theils vollkommen ausgeführte Vorstellungen in dem classischen Heidenthume finden." Die mitgetheilte Blüthensammlung ist sehr reichhaltig, und gibt allerdings einen wichtigen Beitrag zur Berichtigung mancher Vorurtheile. Daß übrigens der Gedanke an eine Gleichstellung des Christenthums mit den vorchristlichen Religionen und Weisheitsschulen dem Verf. völlig fremd ist, wäre wohl überflüssig anzumerken, und eben so, daß bei einer Anerkennung des wahren Verhältnisses des Christenthums zu den frühern Bildungsmomenten der Menschheit solche Anklänge aus dem fernen Alterthume nur erhebend auf das Gemüth einwirken können. „Es ist keine Verkleinerung der Würde der christl. Wahrheiten, wenn man dieselben in die Ansichten erleuchteter Heiden aufgenommen sieht; denn die Würde einer Wahrheit beruhet auf der Wahrheit selbst. Die Würde des Christenthums aber als Anstalt ist durch ihre Wirkungen zur Verherrlichung der göttlichen Vorsehung so erwiesen, daß alle Zeugen dagegen schon im voraus sich als falsche Zeugen verrathen."

Einleitung in die Moraltheologie, von Dr. Ahlmann, Prof. d. Theol. in Lund, 1832 (theol. Quartalschr. 2. 3s. H.). Eine biblisch-philosophische Erörterung der ethischen Fundamental-Begriffe: Freiheit — Gesetz — Pflicht — Recht — Gewissen — Tugend und Laster — Zurech-

nung u. s. w.; zugleich ist auf das kirchliche System Rücksicht genommen. Unbefangene Freisinnigkeit und wissenschaftliche Durchbildung des Geistes, mit ernsthaft religiösem Sinn verbunden, machen diese Untersuchungen sehr schätzbar.

Vernunft und Offenbarung, 1r Theil, von Dr. Bergquist, Prof. d. Theol. in Lund 1833. Dieser Band führt auch den Titel einer theologisch-psychologischen Untersuchung über die Grundvermögen des Menschen. Die Tendenz dieser Untersuchung wird sich am besten aus folgendem Selbstbekenntniß erkennen lassen: „Es war eine Zeit, da er (der Verf.) glaubte, auf dem Wege der Speculation die Lösung der Räthsel des Lebens finden, aus den eigenen Ideen der Vernunft ein Wissen construiren zu können, groß und umfassend genug, um unter dasselbe alles andere zu subsumiren, da er glaubte, eine reine Vernunft-Religion gefunden zu haben, auf welche sich alle positive Formen sollten zurückführen lassen als mehr oder weniger unvollkommene Abspiegelungen des reinen Urtypus; — auf eben diesem Wege der Speculation ist er zu dem Glauben an die Offenbarung in dem alten, echten Sinne derselben zurückgekommen, zu der Ueberzeugung von der darauf gegründeten Lehre, die er bekennt." Indem nun der Verf. diesen Weg auch andern ernsthaft und redlich forschenden Christen zeigen will, hat er sich die Aufgabe gestellt, einerseits die Vernunft „nicht als von der Offenbarung isolirt darzustellen, sondern als durch das Licht derselben erleuchtet und dadurch allein ihrem Namen und ihrer Bestimmung entsprechend," andererseits die Philosophie in unabhängiger Existenz von der Theologie zu behaupten, indem diese „frei und selbstständig die in der Offenbarung gegebene Fülle der Wahrheit erkennen, auffassen und sich zueignen soll." In der Lösung dieser Aufgabe können wir dem Verf. hier nicht weiter folgen, um so weniger, als es bei der eigenthümlichen Behandlungsweise des Verf. oft schwer hält, sich und Andern über die Ge-

danken des Verfs. bestimmte Rechenschaft zu geben. Die Phantasie hat bei dem Verf. ein entschiedenes Uebergewicht; im Bunde mit einem tiefen religiösen Gefühle wirkt diese oft anziehend und anregend; aber die poetisch-rhetorische Sprachweise ermüdet nach und nach und erregt mitten in dem Reichthume einer überschwenglichen Mystik eine Sehnsucht, die unbefriedigt bleibt, nach einem einfachen Worte, einer strengern Gedankenform, nach klar ausgesprochenen Resultaten der weitläuftigen Erörterungen.

Ueber das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, 1833 (Skandia, 1r B.). Dieser anonyme Aufsatz ist zunächst gegen Tholuck gerichtet, als Kritik einer ebenso überschriebenen Abhandlung dieses Theologen, die ins Schwedische übersetzt ist. Den Hauptmomenten dieser Abhandlung hat der Verf. seine Ansichten über die Streitfragen zwischen den Rationalisten und den Supernaturalisten, über den Begriff des Rationalismus, die intellectuellen Vermögen des Menschen, und die Gründe für die Wahrheit und Göttlichkeit einer Offenbarung entgegengesetzt. Diese Betrachtungen verrathen einen gründlich prüfenden und hell denkenden Geist, erregen aber zugleich den Wunsch, daß der Verf. dieselben fortgeführt hätte, ohne die polemische Stellung festzuhalten.

Historische Theologie.

Ansgarius oder die Gründung des Christenthums in Schweden. Von Reuterdahl, Probst in Lund. 1830. (theol. Quartalschr. 2—4s H.). Eine gehaltreiche Schrift, und zwar weiteren Umfanges, als der Titel vermuthen läßt; denn der Erzählung von der Einführung des Christenthums in Schweden ist nicht nur eine Uebersicht der wichtigern Momente aus der ältern Geschichte Schwedens vorausgeschickt, sondern auch eine Darstellung des Landes während des achten, neunten

und zehnten Jahrhunderts. Das Verhältniß der ältesten Bevölkerung Scandinaviens zu den germanischen Völkern wie das gegenseitige Verhältniß der verschiedenen schwedischen Völkerstämme, die Nationalität derselben nach ihrem öffentlichen und häuslichen Leben, die Hauptzüge der Religion und des Cultus derselben u. dgl. m. machen den Inhalt dieser Untersuchungen aus, die sich durch gründliches Quellenstudium und kritische Benutzung des reichen Apparats eben so sehr als durch kernreiche Darstellung empfehlen. Der Verf. äußert, wie er lange den Gedanken bei sich genährt habe, den Versuch einer Kirchengeschichte Schwedens zu wagen; das hier gegebene Fragment verspricht der theologischen Litteratur aus der Realisirung dieses Gedankens eine überaus wichtige Bereicherung.

Ebenderselbe Verfasser hat seinen Beruf zum Kirchenhistoriker noch durch andere Arbeiten bewährt:

Bruchstücke aus Vorlesungen über die neuere Kirchengeschichte. 1832 (theol. Quartalschr. 18 H.): die Geschichte Nicolaus des Fünften und Savonarolas, als Beitrag zur Darstellung des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens in der Zeit, welche der Reformation zunächst voranging — und: die Grundlegung der christlichen Kirche in dem südlichen Schweden durch den H. Siegfried, 1833 (Skandia 1r B.). Nach den isländischen Urkunden war dieser Siegfried oder Sigurd Bischof des norwegischen Königs Oluf Trygvason, welcher in der Schlacht bei Svolder ums Leben kam, im J. 1000 nach den schwedischen Urkunden Erzbischof zu York; beide aber stimmen darin überein, daß er als Missionair nach Schweden herüberging, wo er den König Oluf Skötkonnung taufte, die Einwohner in Westgothland und Smaaland zum Christenthum bekehrte und den Bischofstuhl in Weriö gründete, den ältesten in Schweden. Der Verf. entscheidet sich, was die

Person des H. Siegfried betrifft, für die isländischen Urkunden.

Lebensbeschreibung des Erasmus von Rotterdam, von J. Thomäus, königl. Hofprediger. 1830. Die Schrift darf auf eigentliche Originalität nicht Ansprüche machen; der Verf. bezieht sich, anstatt der Schriften des Erasmus und anderer gleichzeitiger Schriftsteller, auf spätere Biographen, namentlich auf die Burigny'sche Biographie nach der Bearbeitung Henke's. Indessen fehlt es dieser Nacharbeitung nicht an eigenthümlichem Werthe; die Vorarbeiten sind mit verständiger Umsicht benutzt; die Beurtheilung des Erasmus und seiner Stellung zu dem ganzen Zeitalter ist meistens richtig und treffend, und die Behandlung des geschichtlichen Stoffes gewährt eine belehrende und anziehende Unterhaltung.

Praktische Theologie.

Die schöne Litteratur der schwedischen Kirche, von P. Wieselgren. 1833. Diese wichtige und inhaltsreiche Schrift ist der erste Theil eines größeren Werkes: die schöne Litteratur Schwedens, welches noch außerdem die schöne Litteratur der Kunst, der Wissenschaft und des bürgerlichen Lebens umfassen wird. Die kirchliche sogenannte schöne Litteratur ist in die liturgische und psalmodische und die biblische und homiletische getheilt; unter beiden Rubriken werden nach verschiedenen Epochen die wichtigern Erscheinungen namentlich aufgeführt und charakterisirt; auch Proben werden mitgetheilt, und mehrere alte lateinische Psalmen von Uebersetzungen begleitet; von den Meßbüchern des Mittelalters wie von den vor-lutherischen Bibel-Paraphrasen und Postillen steigt der Verf. der Reihe nach bis zu den neuesten Arbeiten auf dem Gebiete der Liturgik und Homiletik hinunter. Ueber die litterärhistorische Vollständigkeit und über die Würdigung der Gegenstände im Ein-

zelnen kann dem Ref. kein Urtheil zustehen. Der geistreiche Entwurf aber und der theologische Charakter des Buches im Allgemeinen läßt sich in aller Kürze bezeichnen. Durch sechs Epochen wird die Uebersicht der kirchlichen Litteratur hindurch geführt. Es sind folgende: 1) die des Katholicismus (1000—1520). Princip: das Christenthum ist schöne Kunst. Verwechselung des Sinnes für das Schöne mit dem Glauben. 2) Die der Reformation (1520—1600). Princip: das Christenthum ist nicht schöne Kunst. Begründung in dem Worte Gottes, aber noch ohne Feststellung eines bestimmten Ausdruckes für den gemeinsamen Glauben. 3) Die des Symbolicismus (1600—1700). Princip: das Christenthum ist eine Wissenschaft. Aus Eifer für die Wahrheit, Entwickelung eines neuen Scholasticismus; Verwechselung des dogmatischen Wissens mit dem Glauben. 4) Die des Pietismus (1700—1770). Princip: das Christenthum ist keine Wissenschaft. Ein lebendiges Christenthum, sich im protestantischen Mysticismus entwickelnd; Verwechselung der frommen Rührungen mit dem Glauben. 5) Die der Neologie (1770—1809). Princip: das Christenthum ist eine Tugendlehre. Ausbildung des Christenthums nach der Idee des sittlich Guten; Verwechselung der Tugend mit dem Glauben. 6) Die des rationellen Supranaturalismus (1809—.....). Princip: das Christenthum ist keine Tugendlehre. Noch bevorstehende positive Entwickelung, jener Negation entsprechend. „Ist nicht also — fügt der Verf. hinzu — die Bahn durchgemacht, auf welcher der natürliche Mensch es versucht hat, das Christenthum nach den Grundideen des menschlichen Geistes zu constituiren? Sind wir nicht durch theuer erkaufte Erfahrung belehrt worden, daß das Christenthum weder schöne Kunst noch Wissenschaft noch Tugendlehre ist, daß der Glaube mithin weder in dem natürlichen Sinne für Schönheit oder Wahrheit oder Recht besteht? Sind

nicht die Pharisäer des Katholicismus, die Schriftgelehrten des Symbolicismus, die Sadducäer der Neologie jetzt deutlich genug von Jesus und seinen Jüngern geschieden? Soll man etwa dieß nicht einsehen und ebendenselben Cirkelgang beginnen, oder soll man beherzigen, was die Gläubigen zu allen Zeiten behauptet haben, daß das Christenthum etwas Geistiges ist, die Einsicht und die Kräfte des natürlichen Menschen unendlich übersteigend, über Kunst und Wissenschaft und Tugendlehre erhaben, wiewohl es von dem Sinne des Schönen, des Wahren und des Rechten aufgefaßt und ausgebildet werden kann?" u. s. w.

Jesus aus Nazareth. Berichte aus den Evangelisten für gebildete und ungebildete Christen, von J. Thomäus, königl. Hofprediger, 1831. Die evangelischen Erzählungen sind durch sacherklärende Anmerkungen erläutert und mit Betrachtungen erbaulichen Inhalts begleitet, die durch den Geist christlicher Frömmigkeit und eine würdige Sprache das Gemüth ansprechen.

Unter den sehr zahlreichen, dem Geiste wie dem Werthe nach sehr verschiedenen Beiträgen zur ascetischen Litteratur möge ein Verzeichniß der vorzüglichsten homiletischen Schriften hinreichen; zu diesen gehört vor allen die, in drei Theilen herausgekommene, Sammlung von Predigten für alle Sonn- und Festtage des Jahres, von Dr. J. Aaström (1829—31); ferner: Predigten und Beichtreden von Lic. Bergmann, königl. Hofprediger (1833). — Für Arme und Reiche, nach der heiligen Schrift (d. h. Entwickelung der Ansichten der heiligen Schrift von Armuth und Reichthum, auf die verschiedenen Verhältnisse des Volkslebens angewendet), von Dr. Franzén (1833). — Predigten und Abendmahlsbetrachtungen, 2r. Th., von L. P. Gagner, königl. Hofprediger (1830). — Predigten und Abendmahlsreden, von Dr. Thomander (1830). — Entwürfe zu Beichtreden und Wochenpredigten,

von H. Schartau, nach dem Tode des Verfs. herausgegeben (1832). — Religionsreden, 3r. Th., von dem Bischof J. O. Wallin (1831).

Ein zweckmäßiges Hülfsmittel für den Unterricht der Jugend in den Volksschulen ist die Biblische Geschichte, aus der heil. Schrift gezogen, von U. Lundgren (1830). Diese Schrift ist von der königl. Gesellschaft für die Beförderung des wechselseitigen Unterrichts mit dem ausgesetzten Preise belohnt.

Von dem, durch eine dazu ernannte Commission ausgearbeiteten, im J. 1828 im Druck erschienenen, Entwurfe zu einem Kirchengesetze und einer Kirchenordnung für Schweden, ist früher schon in dieser Zeitschrift die Rede gewesen, auch von einigen durch denselben veranlaßten weiteren Discussionen. Diese sind auch in den letzteren Jahren fortgesetzt worden; zu den wichtigeren unter diesen gehören folgende: ein anonymes Bedenken über den Entwurf u. s. w. (1830). — C. O. Dellbén: Prüfung des Entwurfs u. s. w. (1830) — ein Artikel in der ekklesiastischen Zeitschrift (1831).

Hinsichtlich der periodisch-theologischen Litteratur ist das Aufhören der zwei, jeder in ihrer Art schätzbaren, Zeitschriften: Ekklesiastische Zeitschrift von Rogberg und Winbom herausgegeben, und Theologische Quartalschrift von Reuterdahl und Thomander herausgegeben, sehr zu bedauern. Wenn jene zur Belebung der Pastorallitteratur und zur Förderung des kirchlichen Lebens wohlthätig gewirkt hat, so hat sich diese um eine neue Gestaltung der theologischen Wissenschaft große Verdienste erworben; die Impulse, die in dieser Hinsicht vorzüglich von den lund'schen Theologen ausgegangen sind, haben an vielen Orten Anstoß erregt und den Geist der Opposition geweckt; sie stehen aber mit den Bewegungen und den Fortschritten der Wissenschaft in

der übrigen theologischen Welt in zu inniger Verbindung, als daß nicht auch in Schweden ein freierer und kräftigerer Aufschwung durch sie herbeigeführt werden sollte. — Für das Verstummen jener Organe darf in zwei später entstandenen „christlichen Monatsschriften" kein Ersatz gesucht werden; die eine, „der Bote" genannt, scheint auf keine bedeutende Wirksamkeit Anspruch zu machen, während die andere, „der Seher," durch schroffe Einseitigkeit und polemisches Poltern Bedeutung zu gewinnen sich bestrebt. Dagegen bieten sich, für die Theologie wie für die Wissenschaften überhaupt, erfreuliche Aussichten dar durch die Vereinigung verschiedener namhaften Gelehrten zu der Redaction einer Zeitschrift „Skandia," und einer „Zeitung des schwedischen Litteraturvereins;" der Gehalt des bisher Geleisteten (vom Anfang des Jahres 1833 an) verspricht diesem Unternehmen einen bedeutenden Einfluß auf das wissenschaftliche Leben in Schweden. —

In den Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1834. 3. H. in der literär. Uebersicht der Pädagogik ꝛc. sind folgende Druckfehler zu verbessern:

S. 695 Z. 9 st. Carabeus l. Capadenc.
— 700 Z. 11 v. u. l. Ratichs.
— 702 Z. 12 v. o. ist an wegzustreichen.
— 705 Z. 18 muß heißen Donquixoterie.
— 710 Z. 2 st. es l. sie.

Anzeige-Blatt.

Wissenschaft, als mit natürlicher Klarheit und Schärfe und aus einer, wie sie sonst immer beurtheilt werden möge, unläugbar gründlichen und der ernsten Erforschung der göttlichen Urkunden huldigenden Schule hervorgegangen, lag ihm die Bildung einer unbefangenen selbstständigen Ansicht an, wobei er denn aber eben so ferne war von dem Streben, nur in Neuem sich zu gefallen, als ihm die starre Anhänglichkeit an das Hergebrachte etwas völlig Fremdes war. Nicht blos schätzbar für ihre Zeit, auch ungeachtet so mancher werthvollen Arbeiten nach ihrer Erscheinung noch von Werth, werden daher die Beiträge seiner Inauguraldissertation zu den Einleitungen in die Psalmen, eine schätzbare Zusammenstellung voll Ordnung und Licht seine vergleichenden Abhandlungen über die Unsterblichkeitslehre, und jene, wie andre seiner Gelegenheitsschriften ein schätzenswerther Beitrag zur Exegese des alten und neuen Testaments bleiben. Mögen Ansichten und Systeme mit ihrer Zeit vorübergehen, was aus ernster und gründlicher Forschung hervorgegangen ist, wird nicht nur allezeit die verdiente Anerkennung finden, sondern auch seinen fortwährenden seegensreichen Beitrag zur Ermittlung der Wahrheit und zur Förderung sicherer und tüchtiger Studien Andrer und namentlich der jüngern Freunde der Wissenschaft geben. Ihnen besonders dürften diese Abhandlungen eines eben so philosophisch, als historisch und philologisch gebildeten Forschers den ächten Weg bezeichnen.

Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen. Durch Friedrich Hurter. Erster Band (Mit Innocenz Bildniß). XVI und 717 S. in gr. 8.

Dieses Werk ist die Frucht beinahe zwanzigjähriger Arbeit; ein Bruchstück der Geschichte Europa's während zweier Jahrzehenden, in welche sich eine Reihe der denkwürdigsten Ereignisse zusammendrängt, wie nie leicht ein ähnlicher Zeitraum eine solche aufzuweisen hat. Innocenz war auf dem unermeßlichen Schauplatz, der von Island bis an die Ufer des Euphrats, von Palästina's Hügeln bis in die scandinavischen Reiche sich erstreckt, in der vielartigen Mannichfaltigkeit der Begegnisse der Alles verbindende Geist, der Herzschlag, in welchem sich für das gesammte Leben dieses Zeitraumes die Anziehe- und Fliehkraft vereinigt. Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gemacht, denselben in jener reinen ethischen Würde darzustellen, in welcher sein ganzes Leben ein Bestreben zeigte: die höchste Idee von der Bedeutung seiner Obliegenheit und deren Anforderungen in ihrem ganzen Umfange und in ihrer vollen Tiefe zu verwirklichen. Deswegen aber, und weil dem Verfasser als leitender Grundsatz vor Augen schwebte: Geschichte müsse beschrieben, nicht gemacht werden, hielt er es für gedoppelte Pflicht, die Gewissenhaftigkeit, in welcher er sein Werk ausarbeitete, durch treue Beziehung auf die Zeugen hervortreten, bei den merkwürdigsten Wendungen der Dinge aber Innocenzen seine eigenen Ueberzeugungen oder Meinungen aussprechen zu lassen. — Der zweite Band wird vor Ende des laufenden Jahres erscheinen.

Gotha, gedruckt mit Engelhard-Reyher'schen Schriften.